ANTI-CARTESIANISMUS

DEUTSCHE PHILOSOPHIE IM WIDERSTAND

VON

FRANZ BÖHM

FELIX MEINER VERLAG LEIPZIG 1938

ALLE RECHTE, INSBESONDERE DAS ÜBERSETZUNGSRECHT, VORBEHALTEN.
COPYRIGHT 1938 BY FELIX MEINER IN LEIPZIG
PRINTED IN GERMANY
DRUCK DER A. OELSCHLÄGER'SCHEN BUCHDRUCKEREI IN CALW

DEM ANDENKEN
MEINES VATERS

Vorwort

Das Buch erscheint im Descartes-Jahr 1937. Es war aber entworfen und in Teilen ausgeführt, lange ehe man ahnen konnte, daß das Jubiläum des „Discours de la méthode" so viel Staub in der philosophischen Welt aufwirbeln würde.

Die *Notwendigkeit* der Fragestellung war mir in der Auseinandersetzung mit dem späten „Neunzehnten Jahrhundert" deutlich geworden, insbesondere in der Beschäftigung mit Lagarde, seiner weltanschaulichen und wissenschaftsgeschichtlichen Stellung, die überall die *Gegenfront des Cartesianismus* zur Voraussetzung hat, und nicht zuletzt in der kritischen Überprüfung meiner eigenen philosophischen Anfänge in einer kantianistischen Schule unserer jüngsten Vergangenheit.

So entstand das Buch aus dem Bewußtsein, daß *Descartes* auch heute noch *unser nächster philosophischer Gegner* ist.

Die Jahrhunderte der Moderne stehen nicht nur philosophisch, sondern im ganzen Umfang der Weltanschauung, auf den *Grundlagen,* die er gelegt hat, und die in immer neuen Wandlungen die Gestaltungen eines Zeitalters der *entwirklichenden Rationalität* tragen.

Das Verständnis Descartes', nicht aus *problemgeschichtlichen* Zusammenhängen, sondern aus dem *realgeschichtlichen* Standort und den *weltanschaulich-methodischen* Voraussetzungen des radikalen Rationalismus entwickelt, wird zu einer tiefgreifenden Wandlung unseres *philosophiegeschichtlichen Bewußtseins* führen. Die Zugänge zu unserer philosophisch-weltanschaulichen Vergangenheit — vor und nach Descartes — sind durch die ungeschichtliche und konstruktive Wertung seines philosophischen *„Anfangs"* auf der ganzen Linie verstellt.

In diesem Sinne möchten meine Ausführungen eine geschichtliche Wegweisung geben, der ich selbst den weiteren Ausbau folgen lassen werde. Der weltanschauliche Reichtum unserer philosophischen Vergangenheit ist erst in schrittweiser Erschließung und monographischer

Darstellung sichtbar zu machen; eine Aufgabe, die bei dem notwendig gewordenen Bruch mit den Selbstverständlichkeiten unserer Philosophiegeschichtsschreibung nur in langer Arbeit gelöst werden kann.

Die letzte Absicht des Buches ist nicht *historisch*, sondern *philosophisch*. In der Auseinandersetzung mit dem Vergangenen will es dazu beitragen, *uns selbst* aus den Verwicklungen einer in sich zwiespältigen Vergangenheit zurückzuerhalten. Das *Ziel* der Auseinandersetzung ist die Möglichkeit einer philosophischen *Zukunft*. In diesem Sinne münden die geschichtlichen Erörterungen des 3. Kapitels überall in die eigenen Fragestellungen ein.

Zu danken habe ich allen, die vor mir den Kampf gegen die Rationalität der sogenannten — und mit Stolz so genannten — „Neueren Philosophie" geführt haben. Wenn ich darauf verzichtete, im einzelnen Namen zu nennen, so geschah es nicht nur aus der äußerlichen Rücksicht, den Apparat der Anmerkungen so klein wie möglich zu halten, sondern wesentlich aus der inneren Schwierigkeit, Anregung und Eigenes in einer Zeit zu unterscheiden, in der die tiefsten Wirkungen keine einzelnen Namen tragen.

Den Glauben an eine neue nationalsozialistische Wissenschaft gab mir mit vielen anderen der unerbittliche Einsatz *Ernst Kriecks*, der uns alle zur Auseinandersetzung mit der herkömmlichen Wissenschaftlichkeit gezwungen hat. Wer sich zu ihm und zu der durch ihn vertretenen Sache bekennt, fühlt sich keiner „Schule" in dem fragwürdig gewordenen Sinne der Vergangenheit zugehörig, aber um so unbedingter einer Bewegung, die an der großen Bewegung teilhat, die unser Volk ergriffen hat, und durch die wir allein an eine Zukunft glauben.

In diesem Sinne möchte ich besonders *Ernst Krieck* und den Kameraden seines Heidelberger Arbeitskreises danken.

Heidelberg, den 2. September 1937.

F. B.

Inhaltsverzeichnis

Seite

Vorwort V

Einleitung 1

Der Begriff des Politischen in der Geistesgeschichte 1

Philosophiegeschichte als Weltanschauungsgeschichte 12

Hegel und wir 24

1. Kapitel: Cartesianismus 37

I. *Der geschichtliche Ort Descartes'* 42

Der entleerte Universalismus 45

Der neue Einsatz 56

II. *Philosophie der Rationalität* 77

Welt im Gegenüber 80

Der Glaube an die Methode 86

Jenseits der Wirklichkeit 93

2. Kapitel: Deutsche Philosophie 109

I. *Die Ursprünge deutscher Philosophie* 120

Erschließendes Denken 121

Tiefe 129

Systemfeindschaft 136

II. *Die durchhaltenden Kräfte* 146

Die Dynamik deutscher Philosophie 158

Intensität und Weltweite 174

3. Kapitel: Zwiespalt und Widerstand 190

I. *Die Wirklichkeit des Menschen* 191

Gemeinschaft 191

Freiheit und Opfer 201

II. *Umgreifende Natur* 220

Weltbild und Weltanschauung 220

Der mythische Bestand 235

III. *Fordernde Geschichte* 254

Geschichtliches Bewußtsein 254

Gott in der Geschichte 269

Schlußwort 282

Einleitung

Der Begriff des Politischen in der Geistesgeschichte

Nach einer Epoche des philosophischen Historismus, der sich mit der Erneuerung vergangener Systeme, bestenfalls mit ihrer rein denkerischen Weiterbildung begnügt hat, steht unser Philosophieren heute vor der Notwendigkeit des *neuen Anfangs*. Die Voraussetzung, unter der dieser Notwendigkeit allein entsprochen werden kann, muß die *Unvergleichbarkeit* der eigenen Situation sein, in der kein Beispiel der Geschichte uns zu Hilfe kommt, und in der kein Ausweichen in einmal gefundene Lösungen wirklich befreit. Wer sich in dieser Lage der Geschichte verschreiben möchte, liefert die drängenden Forderungen unserer Gegenwart an die bestimmenden Mächte der Vergangenheit aus, die gerade in unserer Zeit *alle* in Frage gestellt und auf ihre Zukunftsmöglichkeit überprüft werden müssen.

Jede geschichtliche Epoche ist einmalig und unwiederholbar, und zwar gerade in dem, was ihr *wesentlich* ist. Das „Allgemeine" an der Geschichte, in dem sich keine konkrete Gestalt des Lebens erschöpfen kann, kehrt wieder und erscheint dann wie der sinnlose Tausch ewig gleicher Formen ohne Zweck und Ziel. Was aber jeder Epoche ihren unverlierbaren Sinn gibt, hat den Maßstab seiner Gültigkeit in sich selbst. Es kann nicht verglichen werden, weil es die abstrakten Vorstellungen, an denen der Verstand seine Vergleiche ausführt, verblassen und auslöschen läßt. Wenn das *Neue* da ist, aus dem gelebt, gehandelt und erkannt wird, gilt die Nüchternheit nicht mehr, mit der der Verstand das Geschehen erklärt, d. h. auf die ihm bekannten Elemente zurückführt. Das wirklich Neue, das sich nicht als Ergebnis der Vergangenheit versteht, sondern als die Ermöglichung einer Zukunft, die bis dahin noch keinem Geschlecht aufgegeben war, erfordert das Loslassen des Gewordenen, um darin frei zu werden für die Begegnung mit dem Kommenden und seinem Anspruch.

In nichts ist im Bereich unseres heutigen Daseins die schon vollzogene Wende so deutlich spürbar wie in dem instinktiven Mißtrauen gegen jede Ausrichtung *aus der Vergangenheit*, gegen jeden Versuch, aus geschichtlichem Wissen zu erfahren, was uns nottut und folglich unserer Zukunft aufgegeben ist. Wenn ganze Zeitalter in solcher Extrapolation geschichtlicher Erfahrung Jahrhunderte ihrer Zukunft vorausentwerfen wollten und sich damit grundsätzlich zur Vergangenheit als der bestimmenden Zeitdimension ihres Lebensgefühls bekannten, so ist für uns die *Zukunft* nicht nur Sinn unseres gegenwärtigen Lebens, sondern zugleich Voraussetzung für ein *echtes* Verständnis unserer Vergangenheit. Nur vor dieser Zukunft erkennen wir eine Vergangenheit, *unsere* Vergangenheit an. Die Zukunft ist *vor* der Vergangenheit, nicht psychologisch-subjektiv, sondern sachlich-existenziell als die Bedingung, unter der für uns allein eine Vergangenheit erfragenswert ist. Wir sehen im Vergangenen die angebahnte, die gefährdete, die in Gang gekommene oder die verfehlte Zukunft, aber wir erkennen in ihr keine endgültige Größe, aus deren absoluten Maßen eine Zukunft erhellbar wäre. Nur in der Entschlossenheit zur Zukunft will sich auch das Vergangene in seinem möglichen, aktualisierbaren Sinn erschließen.

In dem Wandel unseres Zeitgefühls ist eine geschichtliche Schwelle überschritten, die uns in unversöhnlichen Gegensatz zu dem jüngst vergangenen Zeitalter bringt, das sich mit besonderem Stolz das „Jahrhundert der Geschichte" genannt hat. Es war das Jahrhundert des geschichtlichen Wissens, der geschichtlichen Bildung, des historischen Sinnes, aber kein Jahrhundert des geschichtlichen Bewußtseins und der geschichtlichen Kraft. In den äußerlich noch störungsfreien Verlauf dieser historisch sich zerfasernden und selbst lähmenden Epoche haben Lagarde und Nietzsche die Beunruhigung hineingetragen, daß das Leben *in* der Geschichte das Dasein *als* Geschichte aufhebt. Gleichsinnig klingen in den Jahren nach der Reichsgründung ihre Warnungen zusammen, mit denen sie auf die Gefahr einer gänzlichen Historisierung und damit einer Auslieferung der Zukunft an vergangene Werte, Ordnungen und Normen hinweisen. „Wenn man bitter sein wollte, könnte man fragen, ob es denn in dem ganzen weiten Deutschland keine Seele gibt, die Einspruch gegen das

Glück erhebt, Erbin von fünf und mehr Jahrtausenden zu sein? Keine, die fühlt, daß dieser überkommene Reichtum uns arm macht, weil er uns erdrückt, weil er uns fast nötigt, nicht wir selbst zu sein? Keine, die einsieht, daß etwas weniger Kultur recht viel mehr *geschichtliche Kraft* bedeuten würde?"[1]).

Wir haben wieder gelernt, daß die Geschichte keinem eine „Lehrerin des Lebens" ist außer dem, der in einem unbedingten Willen zur Zukunft seinen unerschütterlichen Standort gefunden hat, auf dem er es *wagen* darf, in die Geschichte zurückzugreifen. Und wir wissen, daß geschichtliche Kraft den Mut zur *Ungeschichtlichkeit*, d. h. zur geschichtlichen Unmittelbarkeit unseres Daseins zur Voraussetzung hat. Im Umgang mit den vergangenen Gestalten des geschichtlichen Lebens vergessen wir die Kräfte, die selbst nicht Geschichte sind, die aber in die geschichtliche Ebene hereinragen, sie erzeugen und tragen. Wo immer entscheidende Geschichte geschieht, handeln in der Ebene des Geschichtlichen ungeborene und nie endgültig gestaltete Kräfte, Bezeugungen einer Ursprünglichkeit, die in keinem Ereignis verzeitlicht, in keiner Tat endgültig erschöpft wird.

Der Kampf gegen den Historismus als Verteidigung der Unmittelbarkeitsrechte des Lebens konnte zwar gedanklich eingeleitet und vorbereitet werden, ohne daß auf der Ebene einer solchen Auseinandersetzung das positive Ziel erzwingbar wäre. Lagarde wußte, daß er die Entscheidung geduldig und entsagend von der Wirklichkeit selbst zu erwarten hätte, von dem Erwachen jener im Irdischen schlummernden Ewigkeit, die auch der vollen Bereitschaft, dem rückhaltslosen Einsatz menschlicher Arbeit, Kraft und Erkenntnis immer noch wie ein Geschenk „zufällt". Nietzsche, der sich das Ziel im einsamen Ringen mit den Mächten einer Jahrtausende alten Geschichte erkämpfen wollte, hat sich dabei in die Zonen eines volklosen Machtideals verstiegen und sich gerade dadurch in einer führerlosen Zeit der ihm aufgetragenen Führung entzogen.

Inzwischen hat die Wirklichkeit selbst in ihrer völkisch-politischen Grundverfassung gesprochen und damit einen nicht theoretisch er-

[1]) Paul de Lagarde, Deutsche Schriften, Goettingen 1878, S. 104 (Lehmann-Ausgabe S. 148).

dachten, sondern den ihr selbst *eingeborenen* Maßstab sichtbar gemacht, der, wie unser ganzes Dasein, so auch unser geschichtliches Erkennen unbedingt *verpflichtet*. Das Gesetz dieser Wirklichkeit ist das Gesetz unseres Lebens; das Gesetz unseres Lebens das Gesetz unserer Erkenntnis. Zum erstenmal, nicht nur in unserer Geschichte, sondern in der Geschichte überhaupt ist der gewachsene Grund erreicht, über den durch Jahrtausende die Formen der Geschichte wie vergängliche Wellen hingespielt haben. Darin liegt die Unvergleichbarkeit unserer Situation, in der wir vergeblich nach „Vorbildern" Ausschau halten, um uns gleichsam das Erschrecken über die Größe der eigenen Gegenwart zu mildern. Alle Gegensätzlichkeiten vergangener Geschichte rücken wie nah verwandte Erscheinungen zusammen und – versinken hinter dem Aufbruch einer Wirklichkeit, die größer und reicher ist als alle menschlichen Versuche, über der Wirklichkeit aus Vernunft, Ordnungstrieb und geschichtlicher Orientierung *Ideale* zu entwerfen. Einst waren es allgemein-menschliche Wertnormen, mit denen das griechisch-christliche Abendland seinen universalen Idealismus über der Wirklichkeit begründete; im Beginn der „neueren Zeit" nimmt das rationale Ordnungsdenken, das aus seinem mathematischen Ursprungsgebiet immer mehr auf die Gesamtheit des Lebens übergreift, für sich in Anspruch, Gesetz und Gestaltungsprinzip der Wirklichkeit zu sein; mit der Heraufkunft des historischen Zeitalters nach Erschöpfung der konstruktiven Möglichkeiten wird das Geschichtliche zur Deutungskategorie des Lebens. Es sind die drei Phasen abendländischer Idealbildung, in denen sich das Abendland leidenschaftlich seiner „Wirklichkeit" erwehrt und nach jedem Einsturz seiner stolzen Gedankenburgen in die nächste Möglichkeit, sich über und außer seiner Wirklichkeit zu beheimaten, flüchtet.

Diese Fluchtversuche sind in ihrer Zahl fast unbegrenzt. Flucht in die Überwelt des Ideenreiches, in die Unwirklichkeit des Jenseits; Flucht in die mechanische und in die sentimentale Natur; Flucht in die Metaphysik des bloßen Begriffs und in die Entwirklichungen der rein „idealen" Kunst. Aber ebenso auch Flucht in die abstrakte Staatlichkeit, in die Vergottung einer wertefreien Macht „an sich", in idyllisches Heimatgefühl und in romantische Erinnerung. Man könnte noch lange so fortfahren. Indem diese Ideale, die immer im Gegensatz zur

Wirklichkeit erlebt werden, für uns verblassen, fühlen wir das *Zurückweichen* unserer Geschichte wie keine Zeit vor uns. Die französische Revolution wäre das schlechteste Beispiel, an das erinnert werden könnte. Gewiß versank auch für sie die vorangegangene Geschichte; sie versank, wie sie für uns nie versinken kann, vor geschichtsloser, bindungsloser Rationalität, vor der radikalen Abwendung von der Wirklichkeit, zu der gerade das geschichtliche Leben immer noch Beziehungen aufrecht erhalten hatte, nachdem seit Descartes und bei allen, die ihm folgten, die Geschichte in der Theorie verleugnet war. Was bei uns als ungeschichtliche Vitalität gegen die Verfallenheit an die Geschichte aufsteht, ist in allem das Gegenteil dessen, was in der französischen Revolution geschah: keine Revolution, kein Umsturz und keine Entrechtung der Wirklichkeit, sondern ihre Anerkennung, ihre Aufrichtung als oberstes Gesetz und ihr Vollzug mit dem ganzen Einsatz unserer Kraft.

Indem die Wirklichkeit für uns als Maß und Gesetz offenbar geworden ist, entleeren sich für uns die Ideale der abendländischen Welt. Ihre Unwirklichkeit, mit der sie der Wirklichkeit zu Hilfe kommen wollte, erscheint uns als ebenso vermessenes wie unzulängliches Mittel, menschliches Dasein zu gestalten und unverrückbare Ziele aufzurichten. Wir fragen uns, woher diese Ideale über der Wirklichkeit ihre Geltung und ihre tatsächlich verpflichtende Kraft genommen haben. Wohl nur daraus, daß die eingeborenen Ideale der Wirklichkeit noch nicht entdeckt und im Durchbruch der Wirklichkeit noch nicht offenbar geworden waren. Hier liegt die echte, nicht erklügelte und nicht konstruierbare Grenzscheide der Zeitalter, die wir als Weltzeitalter trennen dürfen. An ihr haben wir unser eigenes Selbstbewußtsein neu zu erwerben, das den *Bruch mit dem Baugeist des Abendlandes* zur Voraussetzung hat.

„Ideale" sind für uns nicht über, sondern *in* der Wirklichkeit. Denn diese ist reicher als jede menschliche Zielsetzung. Was uns als Ideal, d. h. als noch nicht verwirklichte Aufgabe, vorschwebt, bedeutet für uns den immer erneuten Versuch, Möglichkeit, Sinn und Gesetz unserer Wirklichkeit heraufzuheben, damit unsere Verwirklichungen, unsere gesamte Arbeit nicht ein leeres Planen und ein verstiegenes Bauen werde, sondern der zugeborene Reichtum durch uns

seine Gestalt, sein Recht und seine Wappnung finde. Wir brauchen nicht zu besorgen, daß diese Aufgaben je endgültig erschöpft werden könnten, eine Furcht, die anscheinend früheren Zeiten die Hinwendung zu „höheren" Aufgaben eingegeben hatte, weil sie glaubten, daß die Arbeit in der Wirklichkeit den Menschen nur zum Teil erfüllen und befriedigen könnte.

Aber „Wirklichkeit" ist für uns nicht ein Teil, eine Abspaltung in einem größeren Ganzen, in dem sie erst eingegliedert sinnvoll wird, sondern sie ist selbst dieses *Ganze* und umschließt *als* Ganzes jede mögliche Aufgabe, jeden aktualisierbaren Sinn und jedes echte Ziel unseres Lebens. Es gibt keinen Standort, von dem aus diese Wirklichkeit uns „Objekt" werden könnte, wie die innerwirklichen Gegenstände unseres Handelns und Erkennens. Sie ist selbst der Standort; der einzige, den wir uns nicht wählen oder begründen, sondern der *da ist* als Grund aller Begründung, als Ursprung jeder Frage, als die Ermöglichung jedes sinnvollen Ziels. Wirklichkeit bedeutet für uns nicht eine verblaßte umweltliche „Realität", eine Setzung des theoretischen Bewußtseins, eine wirtschaftliche, soziologische oder wie immer gerichtete Abstraktion aus der Ganzheit der von uns gelebten und durch uns vollzogenen Lebensbezüge, sondern die immer schon zugrundeliegende *Ganzheit selbst:* die durch und durch *konkrete* Gestalt unseres *völkisch-politischen Daseins,* dem wir nichts hinzugeben können, vor dem wir auch mit dem ganzen Einsatz unserer Arbeit und Kraft nur bestehen oder — versagen können.

Aus einem eingefahrenen Systemdenken wird immer wieder versucht, den „naturalistischen", ja sogar „materialistischen" Charakter dieser Wirklichkeit zu demonstrieren. Es versagen aber solche aus Vereinseitigung der Lebensganzheit gewonnenen Rationalismen hier ebenso wie die ganze Methode rational-dualistischer Aufgliederung der Wirklichkeit überhaupt. Wer die Welt nicht in Diesseits und Jenseits „zerlegt" denkt, wer den Dualismus der körperlichen und geistigen Substanz nicht ohne weiteres dogmatisch bejaht, wer in der wesensmäßigen Scheidung von Sein und Sinn nicht wie selbstverständlich den Schlüssel zu einem philosophischen Weltverständnis zu besitzen glaubt, braucht deshalb die Welt noch lange nicht transzendenzlos zu begreifen und in naturalistischer Flachheit den Ernst echter Lebensspannungen zu leug-

nen. Die Wirklichkeit, die wir hier meinen, steht *jenseits* aller Spaltungen und begrifflichen Fixierung, und ihr universaler Anspruch besagt gerade, daß *alle* Fragen erst *innerhalb* ihres Raumes möglich werden, daß auch Transzendenz erst durch sie hindurch vernehmbar und für unser Dasein entscheidend wird. Wie der Naturalismus erst möglich war, nachdem der zerteilende Verstand die Wirklichkeit in eine sinnhafte und in eine sinnfreie Hemisphäre zerrissen hatte, so war auch erst auf Grund der gleichen Zerteilung die leere „Transzendenz" möglich, mit der das Irdische seine verhängnisvolle Entwertung erfuhr. Die Wirklichkeit in ihrem unverminderten Bestand ist *nie* ohne das Geheimnis wie echtes Tun nie ohne Glauben und echte Erkenntnis nie ohne Grenze, an der sie sich als endliche Bemühung menschlicher Wahrhaftigkeit erfährt.

Nachdem diese Wirklichkeit in den Blick gekommen ist, hat sich an ihr der Begriff des *Politischen* entscheidend gewandelt. Für das antike Leben hatte einmal das Politische den gesamten Raum menschlicher Möglichkeiten umgriffen. Aber nach seiner Lösung von der antiken πόλις war es mehr und mehr zu einer Teilfunktion des Wirklichkeitsganzen, ja zur Kennzeichnung einer handwerklich-technischen Praxis herabgesunken. Und wie alle Teile, die sich emanzipieren, trat es vor das Ganze und verstellte den Zugang zu ihm. In der Autonomiebewegung des modernen Bewußtseins wurde ihm eine bestimmte „Sphäre" zugewiesen, in der es ungestört durch andere Kräfte, aber auch unter ausdrücklichem Verzicht auf jede Einmischung in andere Sphären zur Auswirkung gelangen durfte. Damit vollzog sich die Verfächerung der Lebensganzheit, deren begrifflicher Niederschlag in den Systembildungen der „neueren Philosophie" bis in unsere jüngste Vergangenheit herein erkennbar ist. Kunst, Wissenschaft, Religion, Staat und Kirche werden zu selbständigen und selbstgesetzlichen Größen, die *nebeneinander* bestehen und ihr Recht und ihren Sinn nicht mehr aus der Wirklichkeit, sondern aus einem „*Prinzip*" ableiten. Die Berührungs- und Konfliktmöglichkeiten werden für den Einzelnen dadurch zwar nicht grundsätzlich beseitigt, aber für die Theorie, die dem Leben immer entschiedener den Weg weisen will, sind sie erledigt. Das Ganze ist beherrschbar geworden, weil dem Verstand seine Teilung gelungen ist, in der das vorgängige Ganze verschwand.

Damit war dem Politischen ein Bereich zugewiesen, in dem es fortschreitend verkümmern und seinem ursprünglichen Sinn fremd werden mußte. Die πόλις war die Lebens-„Verfassung" der griechischen Wirklichkeit; das Politische der späteren und neueren Zeit wird zur Teil-„Verfassung" der staatlichen Körperschaft. Die Polis beanspruchte den ganzen Menschen und verpflichtete ihn; das Politische trifft den Menschen, *insofern* er *auch* – unter anderem – einer staatlichen Körperschaft angehört und ohne sie nicht existieren kann. Das Schwergewicht der Existenz kann aber durchaus *außerhalb* der staatlichen Geltungssphäre liegen und lag tatsächlich nicht für die Schlechtesten außer ihr. Nachdem der gemeinsam verpflichtende Hintergrund gefallen war, war es dem persönlichen Belieben, der Neigung und Begabung des Individuums anheimgestellt, welchem der „vielen Götter" der modernen Kultur es sich unterordnen, welches Prinzip es über sein Dasein herrschen lassen wollte.

Der Weg in die Autonomie der nebengeordneten Gebiete war der Weg immer zunehmender Selbstentwirklichung jedes einzelnen Gebiets. Was sich in der Theorie so gut miteinander vertrug und dem Betrachter-Geist eines nur noch ordnenden Denkens ein so abwechslungsreiches Bild scharf umrissener „Lebensformen" bot, starb in der Wirklichkeit an Entkräftung – Symptom für den Verfall der Lebensganzheit, der sich mit der säkularen Zäsur am Ende des Mittelalters einleitete. ‚Divide et impera' war auch die Losung des abendländischen Rationalismus, der über die Wirklichkeit Herr wurde, indem er sie zerschlug und ihre Substanz verflüchtigte. Die Entleerung der Kunst, die Formalität des Wissens, der private Charakter des Religiösen und die Unverbindlichkeit des Politischen waren die Folgen der Abschnürung aller Teile vom Ganzen, die aus ihren Prinzipien zwar „verstanden", aber nicht erfüllt, gedacht, aber nicht gelebt werden konnten.

In der Erkenntnis der umgreifenden und gebietsmäßig gar nicht faßbaren Funktion des Politischen vollzieht sich gegenwärtig nicht eine Verlagerung der alten Autonomieansprüche, die nur ein neues Ordnungsverhältnis der Lebensgebiete untereinander anstiften könnte, sondern im Grunde nur die *Anerkennung* der Wirklichkeit, die uns einheitliches Maß und Gesetz geworden ist. Wirklichkeit als je beson-

deres, artgeprägtes Dasein *ist* politisch; sie wird nicht politisch durch bestimmte Handlungsweisen und technische Kunstgriffe, die der „Politiker" handhabt, sondern als konkretes Dasein völkischer Gemeinschaft ist sie in die Entscheidung des Seins oder Nichtseins gestellt und kann sich selbst nur verstehen aus ihrem Willen zur Selbstdarstellung, Selbstbehauptung und Selbstverteidigung. Sie ist nach dem Gesetz des Lebens immer umkämpfte und kämpfende Wirklichkeit; sie kennt keine absolute Ruhelage wie die Statik der umweltlichen „Realität", zu der die politische Bewegung gleichsam von außen erst hinzuträte. Es ist deshalb gleichgültig, in welcher Dimension unseres Daseins die Entscheidungen fallen; als *Entscheidungen fallen sie immer für das Ganze und mit der Verantwortung vor dem Ganzen.* Im Raum unserer Wirklichkeit, den wir nur im Tod überschreiten, gibt es nur den Einsatz für sie, der gelingen oder mißlingen kann – oder das Versagen im Ausweichen vor der Wirklichkeit und ihrem immer vernehmbaren Anspruch. Aber auch das „Unpolitische" einer solchen Flucht ist im höchsten Maße politisch zu werten, ja eigentlich auch von dem, der die Flucht vollzieht, politisch gemeint. Denn wer sich dem Anspruch der Wirklichkeit entzieht, hat damit *gegen* den politischen Charakter der Wirklichkeit in seinem Verhalten entschieden; er versagt sich ihrem Anspruch im Glauben an ein vermeintlich Höheres, das zur politischen Unverbindlichkeit und Inaktivität berechtigt.

Die Forderung an die Geistesgeschichte, politisch zu sein, wird in dem Augenblick *selbstverständlich,* in dem sie nicht mehr auf eine gedankliche Bewegung über der Wirklichkeit, sondern auf den weltanschaulichen Ausdruck dieser Wirklichkeit selbst bezogen wird. Sie kann sich dabei nicht begnügen mit dem Anfügen neuer Gegenstandsbereiche und dem Geltendmachen „politischer Gesichtspunkte", wodurch sie sich nur eine vorübergehende Zeitgemäßheit und künstliche Aktualität beilegen könnte. Weder stoffliche noch formale Akzentverschiebungen verändern das Wesen ihrer überkommenen Wissenschaftsstruktur, und es ist gerade in ihr ein Irrtum, zu glauben, daß eine Wissenschaft um so politischer wäre, je öfter sie das Wort „politisch" in den Mund nimmt. Mit äußerlichem Ankleben ist hier nichts getan; die dringende und notwendige Aufgabe wird durch solche Fri-

sur nur verschleiert und unkenntlich gemacht. Die Geistesgeschichte wird ihren völkisch-politischen Sinn *in sich selbst* finden müssen, oder sie wird ihn nie finden und als ein ewiges Zwittergebilde im weltanschaulichen Kampf der Gegenwart versagen. „Politische Wissenschaft" solcher Sorte ist uns leider aus der Vergangenheit nur zu gut bekannt. Wissenschaft läßt sich bequem durch Hineintragen von Gesichtspunkten aktualisieren, und jede Partei des Weimarer Systems, jede Konfession, fast jede Sekte in Deutschland hatte „ihre" Wissenschaft. Was sozialdemokratisch „richtig" war, war es noch lange nicht für eine Wissenschaft, die in Thomas von Aquin das non plus ultra menschlicher Einsicht verehrte. Aber wir wissen auch, daß diese politisch *gemachte* Wissenschaft sich selbst aufgerieben hat, weil kein Mensch mehr zu dem Ernst und zu der Verantwortlichkeit einer Sache Vertrauen haben konnte, die zum Mittel der Durchsetzung sehr partikularer Zwecke erniedrigt worden war.

Politisch ist eine Wissenschaft durch *Art und Maß ihrer Verantwortung* vor der in völkischer Gemeinschaft anerkannten und gelebten Wirklichkeit; sie ist um so politischer, je mehr sie das *Ganze* sieht, das eine und gleiche Ganze, in das wir alle als Handelnde, als Erkennende, als Künstler gebunden sind. Und sie sieht das eine Ganze in der *Intensität, im Tiefgang,* mit dem sie die ihr aufgetragene Dimension unseres Daseins ergründet und unserer lebendigen Gemeinschaft vermittelt. Unpolitisch ist die Oberflächlichkeit des Etiquettierens, der Nomenklaturen und Schlagworte, in denen kein Geschehen kreist und keine Wirklichkeit redet.

Im Aufbruch unserer Wirklichkeit und ihres offenbar gewordenen eigenen Gesetzes ist über den Sinn unserer Geschichte und über das Ziel *geschichtlicher Erkenntnis* immer schon mitentschieden. Geschichtliche Erkenntnis hat als Weise und Verständnisform dieser Wirklichkeit ihre Verpflichtung, die ihr unsere jüngste Vergangenheit von einer Theorie, von einem erkenntnistheoretischen oder methodologischen Programm her *auferlegen* wollte, *in sich selbst.* In der Gebundenheit in die völkisch-politische Wirklichkeit ist auch ihre Aufgabe die *Zukunft:* Zukunft, die zu *unserer* Vergangenheit steht, und Vergangenheit, die hinter *unserer* Zukunft steht. „Der Spruch der Vergangen-

heit ist immer ein Orakelspruch: nur als Baumeister der Zukunft, als Wissende der Gegenwart werdet ihr ihn verstehn"[2]).

Die politische Geschichte der Weltanschauung erstrebt kein „objektives Verständnis" dessen, was gewesen ist, als selbstzweckhafte Versenkung in die geistesgeschichtliche Vergangenheit. Sie weiß, daß jede geschichtliche Erkenntnis funktional dem Leben zugeordnet ist, aus dem sie geschieht. Sie wird in der Ermittlung der Tatsachen nicht weniger gründlich verfahren als die „objektive Wissenschaft", aber ihr Ziel ist ein anderes, weil sie durch die politische Zukunft aus ihrer Wirklichkeitsbindung heraus bestimmt ist. Die Objektivität eines Geschichts-„bildes", auch wenn sie möglich wäre, könnte ihr nicht genug sein. Ihre Urteile konstatieren nicht nur, sondern sie *richten* zugleich.

Die Entscheidungen der Vergangenheit sind gefallen; kein Mensch kann sie ändern oder aufheben. Aber sind unsere Entscheidungen wirklich *unsere*? Entscheidet nicht die Geschichte in uns und durch uns und bindet uns so ohne unser Wissen an die Vergangenheit? Mit anderen Worten: Sind wir wirklich *frei* zur Zukunft? Hier liegen die eigentlichen Probleme einer heutigen Geistesgeschichte, die nicht von der Vergangenheit her entscheidet, sondern umgekehrt auch im Vergangenen an die Zukunft denkt, die nicht *unsere* Zukunft wäre, wenn in ihr unerkannte Vorentscheidungen der Geschichte fortzeugen würden. Trotz der Unvergleichbarkeit der eigenen Situation, die uns die Geschichte nicht lösen kann, gehen wir nicht unbelastet, aber auch nicht unvorbereitet in die Zukunft. Denn die Wirklichkeit, die wir *sind* und die heute entdeckt ist, *war* immer und schuf auch in der Vergangenheit das Große, zu dem wir uns auch heute noch bekennen, heute erst recht wieder bekennen. Daß die Fehlentscheidungen unserer weltanschaulichen Geschichte in der Kontinuität des Lebens nicht weiter wirken, und daß das Große, Artgemäße der Vergangenheit unseren Willen zur Zukunft stärkt und unsere Entscheidungen mitkämpft, das ist der politische Sinn einer Geistesgeschichte in unserer Zeit.

[2]) Friedrich Nietzsche, Werke, I. Abt., Bd. 1, S. 337 (Großoktav-Ausgabe, Kröner).

Philosophiegeschichte als Weltanschauungsgeschichte

Wenn unsere Philosophiegeschichte diesem politischen Anspruch genügen und vor neuen Aufgaben nicht grundsätzlich versagen will, so muß sie zunächst ihre bisherigen Richtlinien in Forschung und Auffassung ihres Gegenstandes vorbehaltlos preisgeben. Unausgesprochen, aber deshalb nicht weniger deutlich erkennbar, liegt ihr eine Vorstellung von Philosophie zugrunde, die vielleicht einer in unserer Vergangenheit – besonders in unserer jüngsten – vertretenen akademischen Disziplin entsprechen mag, die aber nichts zu tun hat mit dem lebendigen Anliegen philosophierender Menschen, die aus der Philosophie nicht eine Sache und einen Betrieb gemacht haben, sondern die im echten Dienst an menschlicher Gemeinschaft den Weg wirklicher Selbsterkenntnis beschritten haben.

Dem Begriff einer zur Disziplin erstarrten intellektuellen Beschäftigung mit sogenannten „ewigen Problemen" entspricht der geläufige Begriff einer Geschichte der Philosophie. Nach dieser Bestimmung wäre sie eine Geschichte des *menschlichen Denkens*, der universalen, zeitlos gültigen Möglichkeiten menschlicher Vernunft. Eine Geschichte von Problemen und Systemen, die aufgestellt, fortgebildet, umgebildet, widerlegt und wieder verteidigt wurden – eine Geschichte des intellektuellen Müßiggangs der Menschheit. Daß diese Beschäftigung mit dem Denken und den leeren Möglichkeiten des Denkens ohne jedes Interesse ist, hat die gesunde Abneigung der Gegner einer selbstzweckhaften Spekulation wie die echte Erkenntnisleidenschaft wahrer Philosophen mit völliger Übereinstimmung immer wieder festgestellt. Keine Feindschaft sich brüstender Unphilosophie kann diesen Leerlauf härter verurteilen, als es der Zorn der Philosophen angesichts ihres verratenen Anliegens getan hat. Die zur Katheder wissenschaft gewordene Philosophie, einpolig in der Rationalität konzentriert, ist der Ausdruck einer weltanschauungslosen, d. h. von der Seite der Weltanschauung her nie erregten Zeit. Weltanschauung, so dachte man, versteht sich von selbst; es hat sie ohnehin jeder nach seinem eigenen Geschmack. Gegenstand der Wissenschaft und insbesondere der „universalen Wissenschaft", der Philosophie, ist das abstrakte, mit sich selbst beschäftigte Denken,

durch das sich der Philosoph vom gewöhnlichen Sterblichen unterscheidet. Die „Blüte" dieser entarteten Wissenschaft im endenden 19. und beginnenden 20. Jahrhundert hat dann die Weltanschauung *grundsätzlich* von der Philosophie ausgeschlossen; aus der stillschweigenden Nichtbeachtung des Weltanschaulichen ging sie zur Offensive gegen jeden „einseitig"-weltanschaulichen Einschlag über und setzte damit zugleich ihr bleiches Ideal einer unantastbaren „Objektivität" auf den Thron.

Es ist aber für jede echte Philosophie entscheidend, daß sie nur *aus* Weltanschauung und *kraft* einer Weltanschauung existiert. Erkenntnis*leidenschaft*, wie wir sie bei Platon, bei Meister Eckhart, bei Leibniz erfahren, entzündet sich niemals an der Rationalität *als solcher*, die allenfalls zu einer spielerischen Selbstbewegung in Gang kommen könnte, aber aus ihrem imaginären Raum niemals in die wirkliche Existenz überzutreten vermag. Erst wo die Rationalität auf den gewachsenen Grund der Weltanschauung stößt, wo der Wille zur Erkenntnis auf die in Weltanschauung offenbare Wirklichkeit trifft, beginnt das Ringen um Helligkeit, Wachheit und Selbstbewußtsein der weltanschaulichen Tiefe. Die *Spannung* von Weltanschauung und Rationalität ist das eigentliche philosophische Urphänomen, in ihrer Doppelpoligkeit die dauernde Beunruhigung und Ungestilltheit des philosophischen Eros, der nicht auf gedankliche Lösung und Entspanntheit, sondern im Angang der Wirklichkeit selbst auf immer echteren Vollzug dieser Wirklichkeit hindrängt.

Die *Geschichte* der Philosophie läßt sich deshalb bestimmen als der selbst nur philosophisch mögliche Versuch, der Dynamik von Weltanschauung und Rationalität in ihren immer erneuten Gestalten nachzugehen. Weltanschaulicher Gehalt und denkerische Bemächtigung stehen dabei in einem nicht endgültig vorwegnehmbaren Wechselverhältnis. Zwar ist der ursprünglich auslösende Faktor immer die Weltanschauung, aber denkerische Lösungen wirken in das Weltanschauungsgefüge zurück und lassen in einem gehaltlich erfüllten Denken neue Tiefen der Weltanschauung aufbrechen. Wer diesem Vorgang einmal bei Meister Eckhart oder Leibniz zugesehen hat, wird leicht echte und formale „Spekulation" unterscheiden lernen, Leerlauf

des Logischen und erschließende Funktion einer weltanschaulich gesättigten Erkenntnis.

Während die Möglichkeiten des Denkens grundsätzlich *endlich* sind und erschöpft werden können, sind die Möglichkeiten der Weltanschauung grundsätzlich *unendlich* und unerschöpfbar wie die Wirklichkeit und das Leben selbst, von denen sie zeugen. Daraus ergibt sich die Unabschließbarkeit jeder echten Philosophie, die die Wirklichkeit in der Erkenntnis nicht verendlicht, sondern in ihrem immer neuen Reichtum vergegenwärtigt. Wo das System vor die Wirklichkeit tritt, ist die Weltanschauung schon zugunsten der Rationalität verraten. Das System vertritt immer die ausgeschöpfte, abgeschlossene Wirklichkeit – ein Begriff, der sich selbst widerstreitet.

Aus der Doppelpoligkeit der Philosophie ergibt sich nun ihr geschichtliches Schicksal mit fast unausweichlicher Notwendigkeit. Wenn eine Zeit den weltanschaulichen Gehalt nicht mehr lebendig weiterträgt und produktiv erhält, erstarrt er im philosophischen Denken zur *dogmatischen Lehre*. Überall in der abendländischen Philosophie stoßen wir auf solche Reste dogmatischer Verfestigung, die von einem späteren Denken aufgegriffen und wie selbstverständlich eingebaut werden. Selbst so ausgesprochen mißtrauische und kritische Denker wie Descartes und Kant schleppen in ihrem Werk solche Überreste einer weltanschaulichen Position weiter, deren Vorhandensein überhaupt nicht bemerkt wird. Wenn Descartes von seinem Ausgangspunkt des radikalen methodischen Zweifels dazu übergeht, den Dualismus der Substanzen zu rechtfertigen, so ist deutlich erkennbar, daß eine philosophische Notwendigkeit zu diesem Schritt nicht vorliegt. Es schleicht sich vielmehr der aus griechisch-christlicher Weltanschauung stammende Gegensatz in die scheinbar „voraussetzungslose" Beweisführung ein, weil der Dogmatismus dieser These gar nicht mehr empfunden wird und deshalb unbesehen die kritische Grenze passiert. Wenn Kant trotz des von ihm ausgesprochenen „Primats der praktischen Vernunft" an der streng geschiedenen Heterothese des Theoretischen und Praktischen festhält und neben der Dynamik des Praktischen die Statik der Natur und des Naturerkennens bestehen läßt, so wirkt sich darin eine dogmatische Fixierung des griechischen Intellektualismus aus, die nicht aus der Weltanschauung des deutschen Men-

schen stammt, aber in dem Bildungsstrom der mittelalterlichen Jahrhunderte über das gesamte europäische Gebiet verbreitet wurde. Solchen Dogmatisierungen nachzugehen, ihre Unursprünglichkeit aufzudecken, ist eine wesentliche Aufgabe für den Philosophiehistoriker, dem es bei der Philosophie um den unmittelbaren Kontakt mit der Wirklichkeit zu tun ist.

Andererseits ist die Philosophie ständig in Gefahr, sich in bloße, entleerte *Rationalität* aufzulösen. Die großen Philosophen haben immer das Gewicht der Wirklichkeit in seiner ganzen Schwere und Unaufhebbarkeit empfunden. Aber was sie an Klarheit und Helle in die Wirklichkeit gebracht, wurde zum Anreiz, den Hebel der Rationalität energischer anzusetzen und mit seiner Hilfe die Weltanschauung zu stürzen. Es ist die Unheimlichkeit des Rationalen, daß es gleichsam immer in Bereitschaft ist, gegen seine ihm aufgetragene dienende Funktion zu rebellieren und sich selbst zum Herrn zu machen, Weltanschauung nicht nur zu rechtfertigen, zu verteidigen und zu sichern, sondern sich selbst als *Ersatz der Weltanschauung* aufzudrängen. Die Erkenntnis dieser Unheimlichkeit hat immer die leidenschaftlichen Feinde der Ratio gemacht, die dann in ihr die lebens- und wirklichkeitsfeindliche Macht schlechthin verstanden und bekämpft haben. Besonders in der neueren Philosophie seit Descartes hat die Selbstherrlichkeit des Denkens ihre Triumphe über die Weltanschauung gefeiert, die schließlich in der Verkündung des europäischen Ideals einer „reinen", „absoluten" „Durch-und-Durch-Philosophie" (Jacobi) gipfeln. Die gewollte Befreiung vom Weltanschaulichen, die Begründung der Philosophie auf einem eigenen, ihr allein vorbehaltenen Territorium ist das Kennzeichen der philosophischen *Modernität*, die mit Descartes radikal einsetzt und sich von ihm aus durch drei Jahrhunderte hindurch über alle Gebiete des Lebens ausbreitet. Zuerst selbst nur ein Teil der modernen Autonomiebewegung, genährt am Widerspruch zur theologisch-kirchlichen Autorität, gelangt sie schließlich als *Rationalismus* zur ausschließlichen Herrschaft über das Substanzielle des Lebens, das von nun an in dem unwirklichen Licht des *„Irrationalen"* erscheint – eine verhängnisvolle Umwertung des natürlichen Grundverhältnisses von Gegebenem und Gedachtem, das heute erst nach Jahrhunderten wieder in seiner Ursprünglichkeit hergestellt werden muß. Die europäi-

schen Irrationalismen sind in ihrem Kern negative Rationalismen gewesen, Proteste gegen den Zwang des Rationalismus, ohne dabei den Anspruch des Rationalismus von seiner Grundlage her erschüttern zu können. Das Irrationale befindet sich ständig in der Verteidigung, weil es grundsätzlich nicht von seiner Eigenständigkeit und Vorgängigkeit her, sondern vom Rationalen aus gesehen wird. Rousseau, der Vater des modernen Irrationalismus, bedeutet keine Wiederherstellung der durch den Rationalismus entwerteten Wirklichkeit, sondern die Aufrichtung ihres sentimentalen Zerrbildes: seine „Natur" ist idyllisch verschwärmt, das Rationale gefühlsmäßig verdächtig, und die echten Wirklichkeiten der Gemeinschaft und des Staates erscheinen mehr als Wunschbilder eines phantasievollen Träumens denn als die unausweichlichen Notwendigkeiten eines zum Widerstand fähigen Daseins.

Dogmatismus und *Rationalismus* sind die beiden ständig drohenden Abgleitungen europäischer Philosophie. Ja sie erzeugen so recht erst das *Medium europäischer Philosophie,* gegen das sich alles „Eigenartige", Artgemäß-Gesonderte nur im härtesten Widerstand behaupten kann. Europäische Philosophie, deren Entwicklungsgeschichte den Philosophiehistoriker bislang allein beschäftigte, ist nichts anderes als die immer wieder vollzogene *Einebnung* aller Besonderheit, aller echten und konkreten philosophischen Bemühung in die breite Fläche dogmatischer Erstarrung und rationalistischer Entwirklichung. Es ist ein fast tragisch zu nennender Vorgang, der hier alles völkisch Geprägte, persönlich Erkämpfte abschleift, um die Leistung zu jener Mittellinie maßgerecht zu machen, auf der alles Philosophieren in Europa erst gültig und sozusagen „offiziell" wird. Durch Jahrhunderte hindurch wurde diese Position europäischer Philosophie ausgebaut und immer tiefer fuhren sich die Bahnen dogmatischer Rationalität und rationalistischer Dogmatik ein. Jeder selbständige und um eigene Ursprünge bemühte Denker war ein Fremdling in dieser Welt der philosophischen Konvention. Die sprengenden Kräfte wurden bei ihrem Auftreten geleugnet oder bekämpft; in ihrer Wirkung aber wurden sie unschädlich gemacht durch die eiligen Bemühungen, sie solange zurechtzuschieben, bis sie dem herkömmlichen Stil europäischer Philosophie angepaßt waren.

Diesem real-geschichtlichen Vorgang hat die Philosophie*geschichts*-*schreibung* nicht gesteuert, sondern grundsätzlich Vorschub geleistet. Sie war wesentlich eine Geschichte der europäischen Philosophie und zwar in ihrer doppelten Möglichkeit als Geschichte der europäischen Dogmatik der Philosopheme und als Geschichte der europäischen Rationalität. In beiden Fällen hat sie ihre eigentliche Aufgabe verfehlt, indem sie nicht das Lebendige und Gelebte, sondern das Abgeschlossene und Erstarrte, nicht den eigentlichen Inhalt und Sinn des Philosophierens, sondern seine dienstbaren Mittel zum Gegenstand gemacht hatte.

Als Begriffs-, Problem- und Systemgeschichte war unsere philosophische Geschichtsschreibung wesentlich *Dogmengeschichte*. Sie unterschied sich von der kirchlichen und konfessionellen Dogmengeschichte lediglich durch den Stoff, glich ihr aber in Struktur und parteilich bestimmtem Ausgangspunkt aufs Haar. Als Geistesgeschichte mit der „Spezialität" Philosophie war sie eine Geschichte der Philosophien, keine Geschichte des Philosophierens, wie die religiöse Dogmengeschichte eine Geschichte der Lehrbildung und nicht des Glaubens gewesen ist. Es ist ohne weiteres klar, daß an ihrem Ausbau, besonders in der nachhegelschen Zeit, mehr die selbstzweckhafte gelehrte Bildung als das lebendige Interesse gegenwärtigen Selbstverständnisses beteiligt war. Und so endete diese Form europäischer Philosophiegeschichte bei aller Intensität der Forschung mit dem restlos akademisch gewordenen Betrieb einer historischen Disziplin, die sich philosophisch nur noch aus dem Grund nennen durfte, weil sie einmal gewesene Philosophie zum Objekt hatte. An ihrem starren Gegenstand wurde sie selbst starr und leblos und verlor jede Berührung mit den vordringlichen Fragen, die die jeweilige Gegenwart bewegten.

Als Geschichte der europäischen Rationalität wurde sie zur Geschichte des *rationalen Fortschritts*. Das Nebeneinander der verschiedenen dogmatischen Standpunkte wurde darin aufgehoben zu einem immanenten Wachstum der begrifflichen und denkerischen Sicherheit, Exaktheit und Schlüssigkeit. Man verzeichnete die „neuen Einsichten", die einem jeden Denker gegenüber seinen Vorgängern gelungen waren. Besonders die Systeme des späten 19. Jahrhunderts als die letzten geschichtlichen Errungenschaften fühlten sich unendlich erhaben über

die stammelnden Versuche früherer Zeiten, die es noch nicht „so herrlich weit gebracht". Gewiß ist ein Fortschritt des Rationalen, d. h. der Denk*mittel* und Methoden, wenn auch nicht als ein stetig ansteigender, so doch reichlich vorhandener, anzuerkennen. Aber daß damit ein Fortschritt der *Philosophie* gleichsam automatisch mitverbunden sei, konnte nur ein Zeitalter glauben, für das sich der Sinn des Philosophierens in begriffliches Auseinanderlegen, Ordnen und Verbinden eines möglichst weitschichtigen Stoffes verflüchtigt hatte. Die Philosophie als solche schreitet überhaupt nicht fort. Descartes steht philosophisch nicht höher als Platon, sondern beträchtlich unter ihm, obwohl er ihm an naturwissenschaftlichem Denken weit überlegen ist. Die Philosophie nimmt an dem Wissen und an den Erkenntnismöglichkeiten ihrer Zeit teil, aber sie ist weder dieses Wissen selbst, noch seine Zusammenfassung, Unterbauung oder Überhöhung. Sie ist in ihrem Wesen weder universale Weltallswissenschaft, noch erkenntnistheoretische Begründung der Wissenschaft, noch induktive Metaphysik. Alle wissenschaftlichen Ideale der Philosophie – Anpassungen an die Zielsetzung einzelwissenschaftlicher Forschung – ebnen das eigentliche philosophische Anliegen in die Fläche europäischer Rationalität ein. Seit Descartes ist der rationale Maßstab der mathematischen Naturerkenntnis in der europäischen Philosophie herrschend geworden und bot sich damit zugleich als Entwicklungsprinzip ihrer Geschichte an. Eine „Philosophie" ist aber dann um so exakter, je grundsätzlicher sie die durchaus nicht quantifizierbaren Elemente des Weltanschaulichen ausscheidet. Der rationale Fortschritt scheint nur möglich zu sein im zunehmenden *Abbau des Weltanschaulichen;* eine Geschichte der Rationalität ist wesentlich eine Geschichte der Rückbildung und Verdrängung des Weltanschaulichen.

Gegen die philosophische Dogmengeschichte und die rationale Fortschrittsgeschichte haben wir heute den eigentlichen Sinn philosophischer *Weltanschauungsgeschichte* herauszustellen[3]). Weder Lehr-

[3]) Diese Forderung ist in der neuen Ausrichtung, die Ernst Krieck der nationalsozialistischen Wissenschaft gegeben hat, als vordringliche Aufgabe mitenthalten. Da ich gleichzeitig mit vorliegender Schrift eine Würdigung der Wendung Kriecks zur völkischen Philosophie versucht habe, die im neuen Jahrgang der „Zeitschrift für deutsche Kulturphilosophie" erscheinen wird, unterlasse ich hier die Verwei-

sätze noch rationale Formen haben ein philosophisches Eigenrecht. Ihre Herausbildung und Steigerung interessiert nur als *Ausdruck* ursprünglicher Weltanschaulichkeit und als *Mittel* der denkerischen Gestaltung, Ergründung und Verteidigung echter Weltanschauung. Jeder wahrhafte Weltanschauungsausdruck ist *Symbol*, Unendlichkeit und Unerschöpfbarkeit im umrissenen Bild. Die denkerische Bemühung hebt den symbolischen Gehalt ins Bewußtsein; der philosophische Logos erfüllt sich mit ihm und wird dadurch zur wahren „Methode", d. h. Wegweisung in der Wirklichkeit. Der abgeflachte Gegensatz von Dogmatischem und Rationalem in der „europäischen Philosophie" hat seine lebendige Entsprechung in der inneren Spannung von Weltanschauung und Logos in jedem ursprünglichen Philosophieren. Es gibt keine echte Philosophie, die nicht aus *dieser* Spannung *lebt*. Philosophie ist weder schlichte Darlegung einer Weltanschauung, noch weltanschauungslose Selbstentfaltung des logischen Bewußtseins; sie ist vielmehr nichts anderes als jenes *Dynamische* selbst, das in der Polarität von Weltanschauung und Logos schwingt. Wo die Weltanschauung keine Frage stellt, auf die der Logos antworten *muß*, und wo das Rationale bei sich selbst bleibt, entsteht keine Philosophie; Wirklichkeits*tiefe* der Weltanschauung und Wirklichkeits*helle* des Logos suchen sich in ihr, und Philosophie hat nur als errungene, im Vollzug ihres Erringens ihren Sinn.

Anstoß dieser Bewegung ist die in Weltanschauung offenbare Wirklichkeit. Sie selbst stellt die eigentliche Frage; das Selbstfragen des Logos bleibt kreishaft in sich beschlossen, solange nicht der eigentlich philosophische Antrieb von außen in ihn eindringt. Die Geschichte der Philosophie ist deshalb in ihrer Grundlage Weltanschauungsgeschichte, nur in ihren Mitteln und kraft der Angewiesenheit des weltanschaulichen Ausdrucks auf diese Mittel Geschichte der Rationalität. Die verhängnisvolle Umkehrung dieses Verhältnisses hat die Geschichte der Philosophie zu einer Abfolge von Gedankenexperimenten entleert und der historischen Bemühung um unsere philosophische Vergangenheit jeden lebendigen Sinn genommen.

sungen im einzelnen, die hier nur stückweise wiederholen könnten, was dort im Zusammenhang dargestellt ist.

In der Weltanschauung reden nicht Begriffe über die Wirklichkeit, sondern es spricht hier in ursprünglichen Bildern und unableitbaren Symbolen die eingeborene Wirklichkeit selbst. Weltanschauung ist keine bewußte Leistung des Menschen, sondern der notwendig zugeordnete Ausdruck seines rassisch-völkischen Seins. Es gibt *keine Freiheit* der Weltanschauung, so wenig wir in der Wahl unseres Blutes frei sind. Weltanschauung kann verdeckt, entstellt und umgedeutet werden, aber sie kann nicht eigentlich durch eine andere ersetzt werden. Wer sie verliert, d. h. wer sich gleichsam selbst aus seiner Wirklichkeit herauslöst, ist wurzellos geworden und findet eine innere Heimat nur noch in Wunschreichen und Traumwelten, wie sie der Mensch immer wieder in der Flucht vor seiner Wirklichkeit geschaffen hat.

Die Philosophie dagegen ist eine *Schöpfung* und Leistung des Menschen auf der Grundlage seiner Weltanschauung wie seine Kunst, seine Formen der Gemeinschaft, sein Staat, seine Frömmigkeit. Weltanschauung ist ihm zugeboren; es ist seine Schuld, sie zu verlieren. Alles andere muß errungen werden und erfordert den Einsatz seiner ganzen Kraft. Aber er erringt nur, um tiefer und bewußter zu besitzen. Weltanschauung, die nicht zur Aufforderung wird, zu *gestalten* und in „*Werk*" überzugehen, wäre wertlos wie ein vergrabener Schatz. Die Schöpfung der Philosophie ist immer *Dienst* an der Weltanschauung; sie ist ihre ständige und nie vollendete Erarbeitung und die hellste Form ihres Bewußtseins.

Philosophiegeschichte als Weltanschauungsgeschichte enthüllt uns den Kampf um die denkerische Selbstdarstellung und Selbstbehauptung gewachsener Weltanschauung, die immer zugleich mit ihrem Dasein in Verteidigung ist, ja die oft erst *in* der Verteidigung zur Klarheit ihres Selbstbewußtseins kommt. Was sich in der Philosophiegeschichte abspielt, ist die *Auseinandersetzung* der Weltanschauungen in der Rüstung des Denkens; hinter der Oberfläche des Problemstreites geht erst der eigentliche Kampf vor sich, mit dem es wirklicher Ernst ist. Hier fallen Entscheidungen, die *geschichtliche* Entscheidungen sind und in denen oft genug Zukunft für Jahrhunderte vorentschieden wurde.

Die anfangende Philosophie des Abendlandes, die frühe Philosophie der Griechen, ist in der Einfachheit und Überblickbarkeit der Verhältnisse für uns das große Beispiel der weltanschauungspolitischen

Bedeutung der Philosophie. Der Wert dieser ungeheuer konzentrierten Leistung besteht nicht darin, daß hier sämtliche System-Möglichkeiten durchprobiert wurden, mit denen dann alle weitere Philosophie des Abendlandes arbeiten konnte, sondern darin, daß sie mit in vorderster Linie den Kampf führte und entschied, der das Abendland *vom Orient löste* und damit erst den Bestand des Abendlandes auf eigener Grundlage möglich machte. Das Zurückdrängen des Orientalismus war die *geistige* Entscheidung, der die politische erst nachfolgte und ihr die Kraft und den Nachdruck des Widerstands verlieh. In dieser Entscheidung bildete das Griechentum sein geistiges Selbstbewußtsein aus, so daß es fortan wußte, was es in seiner äußeren Existenz und Unabhängigkeit verteidigte. Die griechische Philosophie steht auf *welthistorischem* Hintergrund; sie ist der große Damm gegen Osten, an dem sich der dunkle Strom barbarischer Herrschaftsansprüche brach, der ewig feindlich den baumeisterlichen Geist griechischer Klarheit und Helle bedrohte. Als dieser Damm brach und die Leidenschaft des Widerstands nachließ, war es nicht nur mit der griechischen Philosophie zu Ende, sondern wurde gleichzeitig auch das politische Schicksal der Unterwerfung besiegelt, weil sich das *Bild* verwischte, für das die früheren Zeitalter gekämpft haben.

Der kämpferische, agonale Zug im griechischen Philosophieren ist nicht nur ritterlicher Wettstreit im Kampfspiel des Gedankens *innerhalb* der Möglichkeiten griechischer Selbstauslegung und Weltdeutung, sondern ursprünglicher der unversöhnliche Widerstreit *in den Konfinien* der griechischen und asiatischen Welt. Der Grieche beginnt nicht zufällig in den Kolonialgebieten zu philosophieren, wo der Zusammenstoß mit dem Fremden am empfindlichsten und die Bedrohung am größten war. An den *Grenzen* erwacht zuerst das griechische Selbstbewußtsein, bis es von dorther auf das Mutterland übergreift, um dann im Herzen der griechischen Welt den Widerstand aufzurichten. Dieser Kampf steht recht eigentlich am Tor der abendländischen Welt, um deren Bestand in neuen Formen wir heute wieder zu kämpfen haben und nicht kämpfen können ohne das vorangetragene Bild innerer Werte, für die der äußere Existenzkampf entscheidet.

Diese Lage des geschichtlichen Anfangs der Philosophie ist für uns „vorbildlicher" als alle ideengeschichtlichen Entdeckungen des

griechischen Denkens, die erst *aus dieser Lage* erzeugt und aus der Not der Selbstverteidigung geschaffen sind. Heraklits Dialektik der Gegensätze ist ohne diesen Hintergrund ein „metaphysischer Roman"; auf dem Hintergrund der weltanschauungspolitischen Entscheidung ist sie das Ringen um den Nomos in der erfahrenen Wirklichkeit des Polemos. Und noch Platons Ideen-„Lehre" – vor dem Untergang der griechischen Polis – richtet das „*Maß*" als Sinnbild griechischen Wesens auf, um an seiner Sichtbarkeit (als „*εἶδος*") die Kräfte der Selbstbehauptung und der Selbstverteidigung zu wecken. Eine Zeit, die die politische Bedingtheit und Verbindlichkeit dieser philosophischen Ent-würfe nicht mehr verstand, hat sie zur spekulativen „Zweiweltentheorie" umgedeutet und sich dann mit dem selbstgeschaffenen „Problem" abgemüht, wie der Grieche bei seinem geschlossenen Wirklichkeitsgefühl dazu kam, seine Welt in ein Diesseits und Jenseits zu „spalten". Ob hier nicht am Ende doch Orientalismen „Einfluß" gewonnen hätten?!

Unsere deutsche Philosophie, so weit sie nicht nur im deutschen Raum, sondern aus germanisch-deutschem Weltgefühl entwickelt wurde, hat wesentlich gleiche Ziele. Sie setzt in dem Augenblick ein, in dem der Begriffszwang der Scholastik sich allzu fest um das deutsche Leben legt und der Vollzug der eigenen Weltanschauung ernstlich gefährdet erscheint. Zum ersten Mal rüttelt deutsches Wesen in Albert dem Großen und noch eindeutiger und selbstbewußter in Meister Eckhart an der abendländisch-rationalistischen Systemform der Scholastik und schafft eine Befreiung der deutschen Seele, wie sie an Ausmaß und Tiefgang kaum ein zweites Mal erreicht wurde. 300 Jahre nach Albert durchläuft Paracelsus, vollbewußt der „deutschen – unterscheidenden – Art", den gleichen Kreis im Kampf gegen ein autoritätssüchtiges, von jeder Lebensunmittelbarkeit abgeriegeltes Gelehrtentum, und im Zeitalter der beginnenden Weltgeltung des Cartesianismus greift Leibniz aus Eigenem den Grundgedanken der „mystischen Theologie"[4]) des Meisters von Köln wieder auf. Der

[4]) Vgl. „Von der wahren Theologia mystica", Guhrauer, Leibniz's Deutsche Schriften, 1838, 1. Bd., S. 410ff. — Die Schrift war für einen späteren, nicht mehr erschienenen Band der Neuausgabe der „Deutschen Schriften" im Verlag Felix Meiner-Leipzig bereits 1916 vorgesehen.

deutsche Idealismus, soweit er eine deutsche Bewegung ist, bedeutet die Abwehr des europäischen Rationalismus, der in der Aufklärung zur Gestaltung aller Lebensverhältnisse des „modernen" Menschen übergegangen war.

Es sind *konstante Kräfte*, die aus echter und artgebundener Weltanschaulichkeit zur Klarheit des Selbstbewußtseins hindrängen und einen Wall gegen die Überfremdung aufbauen, die namentlich aus dem rationalistischen Westen mit immer verstärkter Wucht einfällt. Hier fallen Entscheidungen, die, auch wenn sie lautlos fallen, Geschichte bedeuten, mehr und wesentlichere Geschichte als manche „Tat", die politisch ziellos über dynastische Interessen entschied. Denn hier geht der Kampf um den deutschen Menschen, dessen inneres Schicksal im höchsten Maße politisch ist. Die weltanschauliche Verteidigung erstrebt kein Sonderziel neben und über unserer Wirklichkeit, sondern die Sicherung unseres inneren Menschentums aus seinem Grunde. Philosophiegeschichte als Weltanschauungsgeschichte reißt uns in diese Front der Selbstverteidigung mit hinein und läßt uns die klaren Notwendigkeiten der Zukunft als geschichtliches Ringen erkennen.

Der philosophischen Dogmengeschichte stellt die Weltanschauungsgeschichte die Bezeugung lebendiger *Kräfte*, der Geschichte des rationalen Fortschritts die *Konstanz* dieser Kräfte entgegen. Ihr wissenschaftliches Ziel liegt darin, daß sie diese konstanten Kräfte sichtbar und dadurch wirksam macht und unseren zukünftigen Willen mit der Vergangenheit *eint*. Was wirklich aus der Wurzel unseres Wesens kommt und immer wieder aus der gleichen Wurzel den Kampf gegen die ungemäße Umwelt aufnimmt, ist der bleibende Gegenstand ihrer Forschung. Begriffe entleeren sich und Ideen verblassen, Probleme werden bewältigt und Systeme veralten, aber die Wurzel, aus der dies alles treibt und Gestalt gewinnt, bleibt und ist noch die unsere: *Weltanschauung völkischer Art*. Nicht *alles* Vergangene ist *unsere* Vergangenheit. Aber dieses „Das bist du" unserer vergangenen Geschichte ist der Schaft am Pfeil unseres zukünftigen Willens, der ihm Sicherheit und Steuerung gibt in dem Bewußtsein, daß hier kein Vereinzeltes zu einem neuen Weg in andere Zeiten aufbricht, sondern in Wahrheit ein *Volk*, das die Generationen seiner Toten hinter sich hat, die mit ihm streiten.

Hegel und wir

Es ist Hegels philosophiegeschichtliche Neuerung gewesen, daß er die Entwicklung der philosophischen *Dogmatik* als in sich notwendigen Fortschritt der *Rationalität*, die Steigerung des Vernünftig-Einsichtigen als geschichtlich wachsende Einheit der dogmatischen Standpunkte begriff.

Die ungeheuere *Wirkung* Hegels beruht darauf, daß er die beiden bereitliegenden Gesichtspunkte abendländischer Philosophiegeschichte in eine einheitliche Konzeption auffangen und damit zur größtmöglichen wechselseitigen Steigerung emporführen konnte. *Hegel vollendet das philosophiegeschichtliche Bewußtsein des Abendlandes in unüberholbarer Weise.*

Hinter seiner Erscheinung verblaßt alles, was bis dahin an Philosophiegeschichtsschreibung zutage getreten war, zu bloßer Vorläufigkeit. Eine große Geschichtsschreibung der Philosophie hat es vor Hegel nicht gegeben; sie erstickte entweder in unkritischer Stoffsammlung oder blieb in oberflächlichem Räsonnement stecken. Ansätze philosophischer Philosophiegeschichte, wie sie gelegentlich bei Aristoteles, Bonaventura, Leibniz, Lessing oder Kant versucht werden, wurden kaum aufgegriffen und werden durch das Erscheinen ihrer reifsten Gestalt in Hegel gleichsam ausgelöscht.

Unsere Philosophiegeschichte ist deshalb *eine Schöpfung des Hegelianismus*. Unser geschichtliches Bild ist durch ihn hindurchgegangen und hat durch ihn seinen Charakter erhalten. Die Auseinandersetzung mit den aus der Geschichte hereinragenden Kräften der philosophischen Vergangenheit kann deshalb nicht unmittelbar aufgenommen werden, sondern trifft überall auf die Formung dieser Kräfte, die sie im Durchgang durch den Hegelianismus angenommen haben. Hegel hat aus seiner philosophischen Haltung das *Bewußtsein philosophischer Geschichte* geprägt, das seitdem zum durchhaltenden *Vorurteil* der ihm folgenden „Bildung" geworden ist.

Der Versuch, einen *neuen Zugang* zur Geschichte der Philosophie zu gewinnen, der durch den Charakter ihrer Weltanschaulichkeit bestimmt ist, verlangt deshalb, die grundlegende Leistung Hegels aus ihren Voraussetzungen erkennen zu lassen. Es gilt, die großartige

Fassade seines Geschichtsbildes abzutragen, um hinter ihr auf die geschichtlichen Ursprünge zu stoßen, die durch sie verdeckt werden. Es ist namentlich das Geschichtsbild Hegels, durch das der *Cartesianismus*[5]) seine nachhaltende Rechtfertigung erfahren hat, nachdem durch Jahrhunderte hindurch der *Kampf* gegen den Cartesianismus mit den besten Kräften deutscher Philosophie geführt worden war. Wie umgekehrt die Motive deutscher Weltanschauungsgeschichte durch Hegels universalistische Konzeption in die abendländische Philosophie eingeebnet und zum Teil für ein Jahrhundert verschüttet wurden.

Hegel ist in jeder Hinsicht *Abschluß* und *Vollendung* gewesen. Ein so volles und radikales Ende, daß ihm kein Leben und keine Zukunft mehr folgen konnte. Er hat sich selbst so verstanden und dieses Selbstbewußtsein der Vollendung als *die* Wahrheit des absoluten Systems ausgesprochen[6]). Da in der Voll-Endung die Zukunft leer wird und die Gegenwart stille steht, mußte die Bewegung seines

[5]) Ich verstehe hier wie im folgenden den „*Cartesianismus*" selbstverständlich nicht in dem völlig umrißlosen Sinn, nach dem alle philosophischen Leistungen der Jahrhunderte nach Descartes allein ihm zu danken wären, sondern in dem Sinn jener Entwicklungen, die sich an seinen grundsätzlichen Rationalismus anschließen und durch ihn zu rechtfertigen versuchen. Der „Geist" des Cartesianismus beschränkt sich zwar nicht auf die eigentlichen Cartesianer; er ist außerhalb der „Schule", und geradezu in äußerlich gegensätzlichen Lagern zur Geltung gekommen. Aber dies besagt etwas grundsätzlich anderes als die chauvinistische These von Henri Bergson: „Toute la philosophie moderne dérive de Descartes. ... Tout l'idealisme moderne est sorti de là, en particulier l'idealisme allemand. ... Toutes les tendances de la philosophie moderne coexistent chez Descartes." H. Bergson, La Philosophie, Paris 1915 (!), S. 5 ff.

[6]) „Es ist eine neue Epoche in der Welt entsprungen. Es scheint, daß es dem Weltgeist jetzt gelungen ist, alles fremde gegenständliche Wesen sich abzutun, und endlich sich als absoluten Geist zu erfassen. ... Der Kampf des endlichen Selbstbewußtseins mit dem absoluten Selbstbewußtsein, das jenem außer ihm erschien, hört auf. ... Dies ist nun der Standpunkt der jetzigen Zeit, und die Reihe der geistigen Gestaltungen ist für jetzt damit geschlossen." Geschichte der Philosophie, Bd. III, S. 689/90 („Sämtliche Werke", Bd. XV; Jubiläums-Ausgabe, Bd. XIX). „Für jetzt"? Es ist nicht einzusehen, was der „wackere Maulwurf", mit dem Hegel den Geist vergleicht, noch unternehmen könnte, nachdem er sich zu sich selbst durchgebohrt hat.

Denkens *rückläufig* werden. Niemals ist ein Denken in einem so radikalen Sinn *geschichtlich* geworden wie dasjenige Hegels, das sich als vollendetes nur noch in die Geschichte retten konnte. Aber die Geschichte hat hier einen Wert nur als *Werden* dieser Vollendung, und die Hegelsche Geschichtsbetrachtung ist kontemplativer Nachvollzug des eigenen Werdens ohne jede weckende und als Aufforderung wirkende Kraft. Nachdem der deutsche Idealismus – dessen geschichtliche Konstruktion wir wiederum in erster Linie Hegel verdanken! – durch Kants schlichten Heroismus der Pflicht Eudämonie und Sekurität der Aufklärungszeit durchbrochen und durch Fichtes spätere Entwicklung eine noch kaum in Angriff genommene politische Zukunft in den Blick bekommen hatte, fiel er mit Hegels abschließendem System wieder in die bloße Beschaulichkeit und in die sich selbst genießende Spekulation zurück. Not und Sorge der Gegenwart wurde im Nachvollzug eines Schauspiels beschwichtigt, das sich der Weltgeist als den Weg seiner eigenen Selbstverwirklichung ersonnen hatte. Nun, da der Weg zurückgelegt war, blickte er in Hegel zurück und sah, daß alles gut war! Während Kant mit einem unbestechlichen Wirklichkeitsgefühl die optimistischen Mißverständnisse seiner Ethik durch den Hinweis auf das „radikal Böse" in der menschlichen Natur zurückwies und damit Geschichte als immer wieder erneute Aufgabe der Gestaltung forderte, während Fichte am Ende verkündete: „Alles hat die Deutschen bisher gehindert, *Deutsche* zu werden: ihr Charakter liegt in der Zukunft"[7]), feierte Hegels Weltgeist den siebenten Tag der Schöpfung und – ruhte.

Die Zeitgenossen haben die Lähmung empfunden, die den Menschen in einer zukunftslosen Welt befällt. Da sie, selbst im Bann der idealistischen Begrifflichkeit Hegels, nur „Taten des Denkens" verrichten, aber keine neue Zukunft aufreißen konnten, vollzogen sie den radikal-dialektischen Umschlag in den ebenso begrifflichen Materialismus, um wenigstens noch irgend eine Möglichkeit vor sich zu haben, wenn schon diese kümmerlich genug war. Der Materialismus der Zeit ist gewiß keine Konsequenz aus Hegels Philosophie, aber die lebensmäßig begreifliche Flucht aus der tödlichen Atmosphäre einer restlos

[7]) J. G. Fichte, Sämtliche Werke, Bd. VII, S. 571.

begriffenen Welt. Wir dürfen nicht verkennen, daß selbst noch im Materialismus der ersten Jahrhunderthälfte bei David Friedrich Strauß oder bei Feuerbach dynamische Faktoren gegen die Dämonie des begriffenen Geheimnisses revoltieren, die sich freilich bald in die reine Plattheit eines ebenso geheimnislosen Naturalismus und in ein sehr dünnes aufgeklärtes Fortschrittsideal verlieren. Aber auch die tieferen Naturen, die den materialistischen Umschlag zu begreifen versuchen, ohne sich ihm zu verschreiben, erkennen die Ohnmacht des Idealismus und leiden an der Trostlosigkeit, keine Zukunft zu haben. Rudolf Haym, selbst durch die Schule Feuerbachs gegangen, aber mit seinem ganzen Wesen über sie hinausstrebend, vergegenwärtigt uns noch heute den echteren, gerade im Widerspruch lebendigen Konflikt jener suchenden Menschen, die den Anspruch der Hegelschen Philosophie und die politisch-reale Kümmerlichkeit der eigenen Gegenwart nicht vereinen können. Hayms Hegelwerk gehört gerade heute zu den eigentlich aktuellen Büchern über Hegel[8]).

Nur ein gänzlich historistisch gewordenes Zeitalter konnte an der toten Monumentalität des Hegelschen Systems seine Freude haben. Die erneute Schätzung des späten Hegel im Beginn unseres Jahrhunderts ist vielleicht das sicherste Zeichen für das immer noch fortbestehende „Ende", das Hegel seit einem Jahrhundert für die deutsche Philosophie bedeutet. In dieser Wiederbelebung wurde er geradezu zum Wahrzeichen eines philosophischen *Historismus*, der durch die grundsätzliche Abgeschlossenheit von jeder Zukunft das gute Gewissen zu seiner Pflege des Vergangenen erhielt. Die akademisch ge-

[8]) Rudolf Haym, Hegel und seine Zeit, 1857. 2. Aufl. Leipzig 1927. — „Der Geschichte zum Trotz reicht sich die Seligkeit der Theorie mit der Müdigkeit der Restauration die Hand. ... Ungeschaut und ohne Rückhalt bezeichnet sie [die Hegelsche Geschichtsphilosophie] die germanische Gegenwart und den Zustand insbesondere der deutschen Staaten als das Greisenalter der Geschichte. Denn ‚das natürliche Greisenalter zwar ist Schwäche, das Greisenalter des Geistes aber vollkommene Reife, in der er nach Vollendung seines Lebenslaufes in sich selbst zurückgeht!'" S. 448. — Die von Haym herangezogene Stelle (S. W. IX, 134; Jub.-Ausg. XI, 156) bezieht sich nicht, wie es den Anschein haben könnte, nur auf Hegels Gegenwart, sondern auf die gesamte „germanische Welt", der nach Hegels verunglückter Analogie der „Lebensalter" gerade das — Greisenalter zufällt. Und dies einzig und allein einer Konstruktion zuliebe.

wordene Philosophie des 20. Jahrhunderts hat mit der Thronerhebung Hegels den endgültigen Verzicht auf Aktivität und Wirklichkeitsgestaltung geleistet[9]).

Hegels Rückwendung zur Geschichte hat eine *philosophische* und eine *apologetische* Absicht. Die philosophische Absicht ist in seinem Denken selbst begründet, die apologetische folgt aus der Notwendigkeit, den philosophischen Anspruch vor der Geschichte zu rechtfertigen. Der philosophischen Absicht entspricht die grundsätzliche *Hypothese* des Hegelschen Systems, während sich die apologetische Absicht in einer *Konstruktion* auswirken muß, die die wirkliche Geschichte mit der systematisch durchgeführten Hypothese in Einklang bringt.

Hegels Hypothese ist „die große Präsumtion, daß es auch nach dieser Seite in der Welt vernünftig zugegangen"[10]). Die Philosophiegeschichte ist die sichtbarste und am meisten überzeugende Bestätigung der Vernünftigkeit des Wirklichen; denn im Prozeß ihrer Entwicklung *wird* die *eine* Wahrheit, die sich in Hegels System vollendet. Das gesamte Abendland – einschließlich seiner östlichen Voraussetzungen – hat an ihr gebaut, und Hegels Philosophie ist die *Wahrheit des Abendlandes*. Griechischer Wahrheitsabsolutismus und christlich-universaler Anspruch haben sich in ihr zur höchsten Synthese zusammengefunden. Das Abendland, das sich im antik-christlichen Welt- und Geschichtsbild Augustins zum ersten Mal als Einheit verstanden hatte, war am Ende des deutschen Idealismus „in der Totalität seiner Bestimmungen" verwirklicht.

Die erstaunliche Weite des Hegelschen Denkens, das nichts neben sich fortbestehen läßt, sondern alles in den eigenen Systemvollzug hineinreißt, beruht auf dem unbedingt geltend gemachten Anspruch der abendländisch-*universalen* Idee. Die einzelnen Völker, die in der Geschichte des Abendlandes auftreten und sein Schicksal gestalten, sind die wechselnden Masken, deren sich der „Weltgeist", der „allgemeine

[9]) Benedetto Croce, Lebendiges und Totes in Hegels Philosophie, 1907; deutsche Ausgabe 1909, und Wilhelm Windelband, Die Erneuerung des Hegelianismus, 1910 (Präludien I, 7. u. 8. Aufl. 1921, S. 273 ff.) dürfen als Ausgangspunkte des italienischen und deutschen Neuhegelianismus bezeichnet werden.

[10]) S. W. XIII, 49; Jub.-Ausg. XVII, 65.

Geist", bedient, um seinen übervölkischen, menschheitlichen Zweck zu erfüllen. Es ist der Humanitätsgedanke der Spätantike, des christlichen Mittelalters, der Aufklärung und der deutschen Klassik, der hier seine letzte spekulativ-metaphysische Rechtfertigung und Begründung erfährt. Nicht zufällig beruft sich Hegel an der entscheidenden Stelle auf das Humanitätsideal des späten Herder, der die Aufbrüche seiner Jugend längst hinter sich hat und mit den „Ideen" in den breiten abendländischen Bildungsstrom zurücklenkt. „Immer verjüngt in seinen Gestalten blüht der Genius der Humanität auf und ziehet palingenetisch in Völkern, Generationen und Geschlechtern weiter"[11]). So hat Herder den Hegelschen Universalismus vorweggenommen, dem Hegel selbst nur noch das Pathos des Endes, der letzten Reife hinzufügen konnte: „das natürliche Greisenalter ist zwar Schwäche, das Greisenalter des Geistes aber vollkommene Reife, in der er nach Vollendung seines Lebenslaufes in sich selbst zurückgeht".

Die *Unterschiede,* die die einzelnen philosophischen Leistungen des Abendlandes kennzeichnen, verblassen auf der Folie der universalistischen Entwicklung zur systematischen Verschiedenheit der *einseitigen* Standorte, die im Fortschritt der Entwicklung zutage treten mußten. Schöpferisch ist auch in ihnen nur der universale Geist, und die von Hegel so oft genannten „Volksgeister" leben nicht aus *eigener* Wurzel und in der Unmittelbarkeit eines nur ihnen zugehörigen Ziels, sondern als Schrittmacher, Wegbereiter und Werkzeuge des Weltgeistes. Sie *glauben* etwas Besonderes und Selbständiges zu sein, und in dieser Selbsttäuschung liegt das Geheimnis ihrer weltgeschichtlichen Aktivität. Aber in Wahrheit „gebraucht" sie der Weltgeist zu seiner höheren Aufgabe, die kein Volk, kein weltgeschichtliches Individuum als solches begreift.

Hegels Versuch wäre als das Unternehmen eines Einzelnen nicht verhängnisvoll geworden, aber die *Ideologie des Abendlandes* fühlte sich durch ihn bestätigt und gerade in einem Zeitpunkt aus metaphysischer Tiefe gedeutet, in dem diese Ideologie in der anhebenden Romantik aus größerem Wirklichkeitsgefühl erschüttert wurde. Über

[11]) S. W. XIII, 13; Jub.-Ausg. XVII, 29. — Herder (Ausgabe Supphan) XIII, S. 352 f.

diese erste Krise des Universalismus hat Hegel die Philosophiegeschichte hinübergehoben und wenigstens in ihrem Rahmen die ungestörte Auswirkung der universalistischen Idee gesichert. In einer Epoche, in der ein Umbruch des traditionellen Bildes von philosophischer Geschichte und Entwicklung möglich gewesen wäre, hat Hegel die herkömmlichen Einkerbungen vertieft und so eindringlich in das Bewußtsein der Zeit eingedrückt, daß auf ein Jahrhundert jede grundsätzliche Wandlung unmöglich wurde. Die deutsche Philosophiegeschichte hatte keinen Wackenroder und keinen Jakob Grimm, die einmal *deutsche* Art des Philosophierens gegen fremde Prägung abgehoben hätten. Sie ist nur das Kind des Hegelschen Universalismus und Panlogismus und hat als solches nie gelernt, nach dem Leben und Blut zu fragen, in dem auch der Logos allein Wirklichkeit hat. Sie ist Geschichte der „Spekulation", wie die Hegelianer sie verstanden, d. h. der freien, vom Leben gelösten Entfaltung des Gedankens in seine immer reicher verästelten Möglichkeiten. Nicht die Völker geben dem Gedanken Leben und damit geprägtes Dasein, sondern er gibt den Völkern Leben, indem er durch sie hindurchschreitet und auf seine eigene, selbstzweckliche Vollendung zugeht.

Man muß es sich einmal klar machen, daß kein Zweig unserer deutschen Geschichtsschreibung in dem Zustand verharrte, auf den Hegel die Philosophiegeschichtsschreibung durch die Monumentalität seiner geschichtlichen Synthese und durch die Autorität seines Systems festgelegt hat, um zu ermessen, was hier nachzuholen und einzubringen ist. Sie hat die Romantik übersprungen und damit diejenige Sicht auf völkische Wirklichkeit, die dem beginnenden 19. Jahrhundert möglich war; sie hat in der großen Epoche deutscher Historiographie kein gleichwertiges Analogon neben Niebuhr, Ranke oder Mommsen zu setzen. Mühsam und langsam dringen mit Haym und Dilthey aus weiterer geschichtlicher Sicht Motive ein, die das starre System der Spekulationsgeschichte auflockern, ohne zu einer entscheidenden Wandlung durchzubrechen. Der universalistische Untergrund bricht immer wieder durch und verhindert den grundsätzlichen Neubau einer deutschen Philosophiegeschichte.

Hegels Universalismus findet seine geschichtliche Rechtfertigung in der von ihm versuchten *Konstruktion* der Philosophiegeschichte, die

die gesamte philosophische Entwicklung unter dem einen, universalen Wahrheitsanspruch zusammenfaßte. Er glaubte entdeckt zu haben, daß die Stadien dieser Entwicklung den „Momenten" des absoluten Systems entsprechen, und daß infolgedessen die Geschichte der Philosophie das System in seiner Entwicklung sei.

Als Geschichtsschreiber der Philosophie ist Hegel *Apologet* seiner universalistischen Grundtendenz. Als das philosophiegeschichtliche Wissen sich im Widerstreit der Systeme der neueren Zeit ausgebreitet hatte, war die Geschichte der Philosophie zum Einwand gegen die *Sache* der Philosophie geworden. Ewig vergeblich schienen die Standpunkte einander zu widersprechen; keiner konnte auf die Dauer seinen Anspruch auf Wahrheit durchsetzen. „Siehe die Füße derer, die dich hinaustragen werden, stehen schon vor der Türe. Siehe die Philosophie, wodurch die deinige widerlegt und verdrängt werden wird, wird nicht lange ausbleiben, so wenig als sie bei jeder anderen ausgeblieben ist"[12]).

Demgegenüber gilt es, den „Erweis der Nichtigkeit der philosophischen Erkenntnis durch die Geschichte der Philosophie selbst"[13]) zu entkräften. Es war nicht nur eine geistreiche, sondern zugleich eine mit echt deutscher Energie unternommene Lösung, mit der Hegel an der Schwelle des Historismus einen Damm gegen seine alles nivellierenden, alles entwurzelnden Sturzfluten errichtete. Das Ringen um einen *Sinn* der Geschichte, bei aller scheinbaren Vergeblichkeit und Zufälligkeit, war immer ein Anliegen, das das deutsche Denken in einem besonderen Maße ernst nehmen mußte. Aber nirgends war auch die Gefahr größer, in den Universalismus auszubrechen, als bei dieser immer wieder erhobenen Frage nach dem Sinn unserer Geschichtlichkeit. Und wie Hegel die Völkerindividualitäten „mediatisierte" zugunsten des „allgemeinen Geistes", so vollzog er in seiner Historiodizee der Philosophiegeschichte die ungeheure Mediatisierung aller einzelnen und eigenständigen Philosophie zugunsten des absoluten, werdenden Systems. Die Vergeblichkeit aller bisherigen philosophischen Bemühung entpuppte sich so zwar als Vorläufigkeit und ihre

[12]) A. a. O. 29; 45.
[13]) A. a. O. 28; 44.

Ertraglosigkeit als Unreife, aber es wurde damit zugleich jedem eigenständigen Philosophieren *die Wurzel abgeschnitten*, indem es nicht mehr aus seinen Ursprüngen und Wirklichkeitshintergründen begriffen werden konnte, sondern allein durch seine Stelle im universalen Problemzusammenhang, im geschichtlich entfalteten System bedeutsam wurde. Die Philosophiegeschichte wurde nun als ein rein geistiges, aus sich selbst bewegtes Geschehen verstanden, das sich von einfachster begrifflicher Scheidung zu immer vielfältigerer Gedankenbildung emporschraubte. Sie ist nichts anderes als der fortschreitende Differenzierungsprozeß letzter Urbegriffe, die schon in sich die Fülle aller systematischen Möglichkeiten enthalten und diese „dialektisch" durch Satz, Gegensatz und höhere Einheit zur Entfaltung bringen. So entsteht bei Hegel die moderne *Problemgeschichte*, in der „Probleme" gleichsam zu geistigen Wesenheiten werden, die Geschichte agieren.

So werden die Gipfel abendländischer Philosophie in eine Entwicklungslinie eingestellt und in einem konstruktiven Zusammenhang erfaßt, der den Griff in die *Tiefe* des je eigenen Lebens und der eigenen fragenden Wirklichkeit des Menschen unmöglich macht. Was in seiner lebendigen Entstehung unverträglich nebeneinander steht, etwa Descartes und Leibniz, wird hier problemgeschichtlich „vermittelt". Die Apologie *der* Philosophie gelingt um den Preis der Echtheit und Urständigkeit jedes *einzelnen* Philosophierens.

Die Hoffnung auf das absolute System ist nach der Enttäuschung, mit der notwendig auch das Hegelsche System enden mußte, endgültig begraben. Aber damit endet der Blick auf die Mühe und Arbeit der Vergangenheit nicht in Resignation vor der Wahrheit, in einem trostlosen Schweben über allen „Wahrheiten" der Jahrhunderte, sondern in der Erkenntnis, daß die Systemformen als solche die Wahrheit keineswegs zum handlichen und verfügbaren Besitz machen. Und gerade diesem Vorurteil, das Hegel philosophisch und geschichtlich monumentalisierte, blieb die Philosophiegeschichte des Hegelianismus verfallen. Es ist der Rationalismus und Formalismus der Wahrheit, der sich hier letzten Endes zu rechtfertigen versucht.

Senkrecht zu der Entwicklungs*linie* der Rationalität und Formalität stehen die philosophischen *Aufbrüche*, die aus konkreter Wirklichkeit, aus artgeprägtem Menschentum und aus echtem geschicht-

lichem Bewußtsein geschehen. Begriffe und Probleme haben kein Eigenleben in einem sich selbst bewegenden Geist, sondern sind Funktionen eines Lebensgefüges, das immer vorbegrifflich und vorproblematisch „da ist". Die Rationalität expliziert es und sagt es im formalen Urteilsgefüge aus. Aber was ausgesagt wird, ist nicht urteilsmäßiger und begrifflicher Art, wenn nicht unser ganzes Denken in einen logistischen regressus in infinitum einmünden soll. Die Stelle, an der sich Leben in den aussagbaren Begriff übersetzt, ist zwar unbetretbar und gegenständlicher Erkenntnis unzugänglich. Trotzdem aber ist es möglich, hinter die Begrifflichkeit zurückzugreifen auf eine Struktur von *Urbildlichkeit*, in der sich das Leben unmittelbarer und näher seinem Ursprung auslegt. In dieser Tiefe gelingt dem Leben eine Weise seiner Selbstdarstellung, die noch heute in Sprache, Mythos und Kunst ununterbrochen fortdauert, und aus der alle Begriffe ihren Gehalt, alle Probleme ihren Sinn empfangen.

Daß Hegel in seiner Philosophiegeschichte das Denken von dieser vorbegrifflichen Ursprungsregion abgeriegelt hat, zwingt uns heute nicht zu einer *Korrektur*, sondern zur grundsätzlichen *Preisgabe* seines philosophiegeschichtlichen Ansatzes. Die Phase des Hegelianismus, weit über ihre Zeit hinaus verlängert, ist zu Ende, weil alle Voraussetzungen des Hegelschen Systems gefallen sind: der Universalismus, die geschichtlich wachsende absolute Wahrheit, die dialektische Formalität der geschichtlichen Entwicklung. Wir glauben nicht mehr an den dialektischen Scheinkampf, in dem die Gegensätze auseinandertreten, um sich in der Harmonie des „allgemeinen Geistes" wieder zu finden, sondern an den *wirklichen* Kampf, an die unversöhnbaren Gegensätze des Artgeprägten und an die ewige Notwendigkeit, das Eigene immer wieder zu erkämpfen und zu wappnen.

Es ist nur ein Sonderfall seines allgemeinen Geschichtsbildes, daß gerade Descartes in die entscheidende Schlüsselstellung für die neuzeitliche Entwicklung gerückt wurde. Hegels eigene Anfänge liegen von Descartes weit ab, und der frühe Hegel hat die Gefahr des Cartesianismus in voller Schärfe gesehen. Den Kampf gegen ihn zu organisieren erschien ihm geradezu als die Forderung der Zeit. Das geschichtliche Weltbild der „Phänomenologie des Geistes" beruht trotz vieler Keime des Späteren auf einer grundsätzlich anderen Vor-

stellung, die in den späten Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie noch in der Erklärung durchleuchtet: „Wir haben also im Ganzen zwei Philosophien: die griechische und die germanische“[14]). Während in der Phänomenologie Descartes keine Rolle spielt und sein Name nur dort genannt wird, wo Hegel die Voraussetzung des späteren panlogistischen Systems ausspricht, wird in der Geschichte der Philosophie Descartes zum eigentlichen Anfang der neueren Philosophie. „Mit Cartesius fängt eigentlich die Philosophie der neueren Zeit, das abstrakte Denken an.“ Zwar hat Descartes zwei Mitbewerber, Francis Bacon und Jakob Böhme. Es bekundet sich darin das richtige Gefühl, daß sich die philosophischen Erscheinungen der Neuzeit nicht auf die Schnur einer einzigen Entwicklung aufreihen lassen. Aber Bacon und Böhme werden nicht als selbständige Ansätze gelten gelassen, sondern müssen sich der Konstruktion zuliebe mit einer Vorläuferrolle begnügen, obwohl es nicht zweifelhaft sein kann, daß von Bacon kaum einer, von Böhme mit Sicherheit kein einziger sachlicher Weg zu Descartes führt. So wird die gesamte „neuere Philosophie“ – ein gerade für die deutsche Philosophie sehr fraglicher Begriff! – zu einer Geschichte des *Cartesianismus*. Der abstrakte Ausweg, den Descartes an der Stelle eines geschichtlichen Zusammenbruches einschlug, wird so zum *Vorbild*, zum großen Wurf, der die „reichste“ Epoche der abendländischen Philosophie einleitet.

In der Folgezeit wird Descartes als „Vater der neueren Philosophie“ zu einem selbstverständlichen Lehrbuchdogma. Empiristen wie Ludwig Feuerbach versuchen zwar eine parallele Konstruktion von Bacon her, ohne aber den Ahnherrn des europäischen Rationalismus wirklich entthronen zu können. Und es wäre damit ja auch wenig gewonnen gewesen: eine Konstruktion wäre mit einer anderen Konstruktion vertauscht worden. In der Struktur seiner Geschichtsschreibung blieb auch bei Feuerbach der Hegelsche Geist wirksam wie bei den eigentlichen Hegelianern Johann Eduard Erdmann oder Kuno Fischer[16]). Der Kampf gegen jeden einzelnen der großen Gefolg-

[14]) A. a. O. 128; 144.

[15]) S. W. XV, 274; Jub.-Ausg. XIX, 274.

[16]) Vgl. dazu Hermann Glockner, Johann Eduard Erdmann, Stuttgart 1932, S. 32ff., S. 155ff.

schaft wird immer wieder zurückgetrieben auf Hegel selbst, dessen Größe vielleicht gerade darin sichtbar ist, daß er Freund und Feind, Idealisten und Materialisten, Rationalisten und Empiristen in gleicher Weise in seinen Bann schlug. Ja es scheint mir wahrscheinlich, daß dieser Bann *philosophiegeschichtlich* überhaupt nicht zu brechen war. Daran scheiterten die Versuche, die seit Jahrzehnten bemüht sind, den Rahmen der Hegelschen Philosophiegeschichte zu sprengen. Solange die Wirklichkeit verdeckt war, die gerade Hegel so meisterhaft dem Blick zu entziehen verstand, fehlten auch die *Maßstäbe*, die den Umbruch und den Abbau seines Geschichtsbildes notwendig machen.

Nicht weil wir Hegel widerlegen können, stoßen wir auf die Wirklichkeit, die er uns entzog, sondern umgekehrt: weil die völkisch-politische Wirklichkeit unseres deutschen Lebens wieder da ist, stoßen wir an allen Ecken auf die künstlichen Schranken, durch die uns Hegels Universalismus von unseren eigenen Ursprüngen abgesperrt hat. In diesem Sinn, als Erfahrung einer künstlichen Grenze unserer philosophischen Möglichkeiten, wird uns Hegel zum Symbol einer jahrhundertelangen, überwundenen Vergangenheit. Wie er Ende war und sein wollte, ist er in allem der philosophische Gegenwille unserer Zeit. Das Freiwerden von Hegel bedeutet mehr als eine geschichtliche Richtigstellung. Es würde, wenn es gelingt, bedeuten, daß wir unsere philosophische Geschichte wieder *aus erster Hand* empfangen, die uns bisher durch Hegel dosiert und zurechtgestellt war. Das harmonistische Gefüge seiner Geschichtsanschauung würde sich vor der unerbittlichen Gegensätzlichkeit zerstreuen, in der Weltanschauungen gegeneinander stehen und für ihre Sache kämpfen.

Der Cartesianismus als die von Hegel proklamierte „neuere Philosophie" ist die wesentliche Gegenwelt unseres deutschen Philosophierens in neuerer Zeit. Abgewandt von Hegels eingliederndem universalistischem Geschichtsbild erwächst uns die Aufgabe der *Auseinandersetzung* mit ihm, in der das Tor zu unserer eigenen Weltanschauungsgeschichte eröffnet werden kann.

Was der junge Hegel einmal als den Sinn seines frühen Philosophierens im Kampf gegen den breiten Strom herkömmlicher Rationalität ausgesprochen hat, müssen wir heute *gegen* den Systematiker und Panlogisten Hegel verwirklichen:

„Gegen die kartesische Philosophie, welche den allgemein um sich greifenden Dualismus in der Kultur der neueren Geschichte unserer nordwestlichen Welt ausgesprochen hat, mußte, wie gegen die allgemeine Kultur, die sie ausdrückt, jede Seite der lebendigen Natur, so auch die Philosophie, Rettungsmittel suchen..."[17]).

Dieses Versprechen des zweiunddreißigjährigen Hegel ist uneingelöst geblieben. Die Folge dieser Untreue gegen den eigenen Anfang war die Philosophie des „19. Jahrhunderts", jener geistesgeschichtlichen Epoche, die sich vom Ende des Idealismus bis an die Zeitwende unserer Gegenwart erstreckt. In der Entleerung und Verflachung dieses Jahrhunderts vollzieht sich die hemmungslose Ausbreitung cartesischen Geistes; es ist das Jahrhundert der Weltgeltung und Weltherrschaft Descartes'. Seinen Namen nennen zwar nur noch die Lehrbücher der Philosophiegeschichte, aber an den „Errungenschaften" des Zeitalters einer schrankenlosen Rationalität ist er oft unerkannt als eigentlicher Wegbereiter beteiligt.

[17]) S. W. XVI, 47; Jub.-Ausg. I, 187.

1. Kapitel

Cartesianismus

> „Das Beste an den Wissenschaften ist ihr philosophisches Ingrediens, wie das Leben am organischen Körper. Man *dephilosophiere* die Wissenschaften: was bleibt übrig? Erde, Luft und Wasser."
>
> Novalis

Am 8. Juni des Jahres 1637 erschien bei Jan Maire in Leyden eine Schrift wesentlich naturwissenschaftlichen Inhalts, die sich in einzelne selbständige Abhandlungen aufgliederte. Was die verschiedenen Abhandlungen als ein *einheitliches* Ganzes erscheinen ließ und ihre Zusammenstellung rechtfertigte, war dies, daß sie sich als das Ergebnis einer *neuen wissenschaftlichen Methode* darstellten, die in einem besonderen *„Discours"* dem Ganzen vorangestellt war. Der Verfasser, den das Titelblatt der Originalausgabe nicht nennt, war *René Descartes*, der – damals einundvierzigjährig – in die Reife seines Lebens und Denkens eingetreten war und mit „Discours" und „Essais" die ersten Proben seiner geduldig erwarteten Meisterschaft der Öffentlichkeit darbot.

„Bücher haben ihre Schicksale", sagt ein bekanntes Wort. Und Descartes' „Discours de la méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences" hatte deren nicht wenige in dem leidenschaftlichen Für und Wider, das sein Erscheinen entfesselte, bis ihm schließlich in einem fast beispiellosen Maß der Sieg zufiel. Die Jahre der Modernität gehen parallel mit den Jahren des Cartesianismus, der damals begann. Damit wurde dieses Buch selbst ein *Schicksal* und tritt in die vorderste Linie philosophischer *Wirksamkeit*, wie sie nur wenigen Denkern des Abendlandes beschieden war.

Es hat Geschichte gemacht wie *Platon* und *Aristoteles*, die dem Abendland Weltdeutungen gegeben haben, von denen es sich bis heute

nicht befreien konnte; wie *Thomas von Aquin,* der die abschließende Synthese von Offenbarungsautorität und natürlicher Einsicht schuf und damit das christliche Weltbild in seiner „Summa theologica" vollendete, das noch heute eine Weltkirche trägt. Weder Leibniz, Kant, Hegel oder irgend ein anderer außerdeutscher Denker können sich an *Welt*wirksamkeit mit Aristoteles, Thomas und Descartes vergleichen. Sie erscheinen als die drei unverrückbaren Säulen, die das Gewölbe der antik-christlich-modernen „Einheit" tragen; jeder repräsentativ für sein Zeitalter und zugleich hinausweisend auf einen letzten umspannenden Sinn abendländischer Kultur. Sie erzeugen ein weltweites Medium, in dem jede Besonderheit volkhafter Prägung und persönlicher Eigenart verlöschen kann. Sie stehen nicht zufällig in wesentlichem *Zusammenhang* miteinander, der Spätere immer der Erbe des Früheren und in neuer Situation immer wieder verwirklichend, was in der veränderten Gesamtlage der Anspruch philosophischer „Universalität" erfordert.

Aristoteles, Thomas und Descartes sind die drei Denker des abendländischen *Universalismus,* deren weltgeschichtliche Synthese *Hegel* am Ausgang des idealistischen Geschichtsbewußtseins vollzogen und damit noch einmal als irdisch-göttliche Selbstentfaltung der Idee der Bildung seiner Zeit vermittelte.

Dreimal gräbt sich der Universalismus in Abständen von Jahrhunderten in das philosophische Bewußtsein des Abendlandes ein. Zum erstenmal, als Aristoteles auf dem Untergang volksbedingter griechischer Staatlichkeit im Zeitalter des Hellenismus die *Weltkultur* der Oikumene begründete. Er schuf den einheitlichen Bauplan, an dessen Ausführung bald alle Völker des Römischen Reiches im Osten und im Westen gearbeitet haben. Es ist keineswegs nur die sogenannte „formale Logik", das Schema unserer gedanklichen Ordnung, das Aristoteles dem Abendland gegeben hat, sondern aus seinem eigenen Werk und aus dem Werk seiner Schüler erwächst der Kosmos der abendländischen *Wissenschaft,* der hier erstmals als allgültiger und universaler Weltzusammenhang entworfen wird. Systematik und Klassifikation der Wissenschaften bewahren in allen Epochen der abendländischen Geschichte trotz einer gewissen Variationsbreite die grundsätzlich aristotelische Struktur. Der Geist klassifikatorischer Ordnung

und formaler Stoffbeherrschung bändigt immer wieder die Bewegung eines revolutionären Werdens, das aus der großen Linie des abendländischen Universalismus ausspringen möchte.

Thomas von Aquin, der geistige Bauherr der *mittelalterlichen Einheit*, in der die Spannungen von Vernunft und Glaube, Diesseits und Jenseits, Staat und Kirche und alle Gegensätze der Völkerindividualitäten harmonisch ausgeglichen waren, greift auf der Höhe des Mittelalters auf die mächtige Vorzeichnung des aristotelischen Universalismus zurück und nimmt sie zum Fundament der eigenen Lehre. Es ist ein weltgeschichtlicher Prozeß, in dem die Hochscholastik mit Albert und Thomas den „echten" Aristoteles der arabischen und jüdischen Wissenschaft entreißt. Die „Rezeption" des Aristoteles war keineswegs nur ein „wissenschaftlich" und begriffsgeschichtlich „interessanter" Vorgang, sondern eine wirkliche und für die Zukunft entscheidende Leistung. Denn es ging hier um die Abwehr der arabisch-averroistischen Bedrohung der abendländischen Einheit, die eine kulturelle Notwendigkeit war, solange das Abendland nur auf den Fundamenten des universalen Gedankens stehen konnte. In Thomas verbindet sich der universale Anspruch des christlichen Glaubens mit den Denkmitteln und Methoden aristotelischer Philosophie. Fester als je umschließt ein einheitlicher Bauplan die Jahrhunderte des kirchlichen Mittelalters, das sich durch die Erneuerung des echten Aristoteles gegen den Einstrom des Orientalismus gesichert hat.

Als Descartes den philosophischen Universalismus zum drittenmal in Gang brachte, konnte er in vollem Umfang die Leistungen seiner universalistischen Vorgänger nützen. Über die Aufbrüche des Renaissance- und Reformationszeitalters hinweg, ein echter Sohn der gegenreformatorischen Epoche, erneuerte er die versunkene Wirklichkeit des Mittelalters in seiner formal-begrifflichen Struktur. Zwar widersetzte sich sein mathematisches Denken der aristotelisch-thomistischen Physik, aber der metaphysische Dualismus seines Weltbildes wiederholt noch einmal den aristotelischen Gegensatz von Materie und Form, den thomistischen Gegensatz von Körperlichem und Geistigem. Die Struktureinheit des abendländischen Universalismus bleibt auch bei Descartes erhalten, ja Descartes versucht geradezu diese Struktur aus dem Zusammenbruch der mittelalterlichen Weltanschauung zu retten, sie

von ihren weltanschaulichen Voraussetzungen zu lösen und als weltbildlich und glaubensmäßig unabhängige, rein begrifflich demonstrierbare Wahrheit zu erweisen. –

Eingesprengt in diese Universalismen wachsen aus eigenständigen Wurzeln die völkischen Leistungen der Philosophie des Abendlandes auf. Sie bleiben in die Substanz der einzelnen *Völker* gebunden und stammen aus konkreter Daseinsbesinnung eines geprägten Menschentums, das sich in ihnen das Bewußtsein seines Wesens und seiner Aufgaben klärt. Immer im Kampf gegen die universalen Schemata und zugleich in sie verflochten bestimmen sie die eigentliche *Dynamik* der abendländischen Philosophiegeschichte, die wesentlich *die Auseinandersetzung des wurzelhaft konkreten Denkens mit den überlagernden, aufsaugenden und einebnenden Universalismen* ist. Jede volkhafte philosophische Leistung des Abendlandes ist ein Einbruch in die begriffliche Beruhigung des Universalismus, Auflehnung gegen die in jedem Universalismus schwindende und flüchtige Wirklichkeit.

Vor dieser Dynamik verblassen die „systematischen" Einteilungen und Gegensätze, an die sich unser historisches Urteil zu klammern pflegt, zu bloßen Spielarten des universalistisch-unkonkreten Denkens. Sie alle bilden die geschichtlich durchhaltende Gegenfront gegen die echten Bewältigungen der Wirklichkeit. Sie sind nicht um ihrer selbst willen – als Entfaltungen begrifflicher Möglichkeiten – bedeutsam, sondern nur als die bleibenden Widerstände, an denen sich die Selbstbesinnungen aus eigener, verantwortungsvoll erlebter Wirklichkeit gestalten.

Auf dem Hintergrund des durchhaltenden Universalismus versuchen wir in diesem ersten Kapitel den geschichtlichen *Ort* und den philosophischen *Sinn* des Cartesianismus zu bestimmen; den beiden folgenden Kapiteln wird die Aufgabe gestellt sein, *Wesen* und *Richtung* jenes Widerstandes zu ermitteln, den das deutsche Denken dem cartesischen Universalismus entgegenzusetzen hatte.

Wir betreten zunächst *die Gegenwelt deutscher Philosophie.* Der Kampf des germanischen Geistes gegen die Überlagerung spätantiker Ordnungsformen und gegen den aufgezwungenen Dualismus des christlichen Lebensverständnisses erhält hier seine letzte philosophische Gegenfront, an der sich die Kräfte deutscher Philosophie im Wider-

stand verdichten. Wie diese Kräfte einmal in der Auflehnung gegen die Begrifflichkeit der Scholastik – in Albert dem Großen und Meister Eckhart, in Paracelsus und Böhme – geweckt und zur Entfaltung gebracht wurden, so erwachen sie wieder im Kampf gegen das europäische Medium eingängiger Verständigkeit, das der Cartesianismus erzeugt. Es sind die gleichen Kräfte, die damals gegen den Schulzwang des Aristotelismus angingen, und die jetzt im nachcartesischen Zeitalter – zum erstenmal in Leibniz – gegen die *rationale Metaphysik*, gegen das tiefelose Begreifen in der Fläche koordinierbarer Begriffe aufstehen.

Die sachlichen Gegensätze, in die das deutsche Denken zum Cartesianismus tritt, werden später im einzelnen hervortreten. Hier gilt es die Notwendigkeit zu erkennen, mit der alles *nach*-cartesische deutsche Philosophieren ein *anti*-cartesisches sein mußte. War, wie wir zeigen wollen, der rationale Universalismus Descartes' die *Endgestalt* des abendländischen Universalismus überhaupt, so ist in Descartes eine weltgeschichtliche Zäsur sichtbar, die nicht die Anfänge einer neuen Zukunft, sondern den langsamen Auslauf einer größeren Vergangenheit bedeutet. Der Sinn des deutschen, anticartesischen Philosophierens würde sich damit aber zugleich als ein *zukünftiger* zu erkennen geben, den die in die Universalismen immer noch verflochtene Vergangenheit noch nicht in seiner Reinheit verwirklichen konnte.

Die Auseinandersetzung mit dem Cartesianismus, bisher eine innere Angelegenheit der Philosophiegeschichte und der philosophischen „Systematiker", ist heute von der neuen Erfahrung der völkischen Wirklichkeit her eine unumgängliche Aufgabe geworden. Dabei verschiebt sich das Interesse von den „Ergebnissen" und richtigen Teilerkenntnissen auf die *Ausgangspunkte*, die alle Ergebnisse tragen, und die den Deutungswert des cartesischen *Weltbildes* bestimmen. Es wird dabei offenbar werden, daß der Gegensatz des cartesischen und des deutschen Philosophierens in keinem „höheren" dritten Standort aufgehoben werden kann, sondern in die Unversöhnbarkeit eines nie zu schlichtenden Streites einmündet. Es bleibt uns nur die ehrliche und aufrichtige Gegnerschaft, die an dem Wissen um die Fremdheit des Anderen in der Verantwortung gegenüber dem Eigenen wächst.

I. Der geschichtliche Ort Descartes'

Es gibt keine Philosophie, die unabhängig von ihrer geschichtlichen Stelle „endgültige" Wahrheit aussagen würde. In dieser Hinsicht gehört die historische Besinnung über den Ort der cartesischen Philosophie wesentlich zu ihrer gehaltlichen Erschließung mit hinzu. Umgekehrt begreift jeder philosophische Gehalt ein offenes oder verdecktes Verständnis seiner geschichtlichen Stelle in sich. Durch diese innere Bindung wollen die beiden Abschnitte dieses Kapitels aufeinander verweisen; die „nur geschichtlichen" oder „rein systematischen" Gesichtspunkte liegen ihm in gleicher Weise fern. Im Geschichtlichen selbst haben wir nach der *Sache* zu fragen, weil sie nur dort für uns wesentlich und entscheidend geworden ist.

Das Problem der Rationalität mit seinem ungeheueren Gewicht für die modernen Jahrhunderte ist aus reiner *Theorie* nicht zu entscheiden. Weder die westliche Ideologie des Rationalismus noch die umgekehrte Eschatologie des Geistes (Ludwig Klages) lassen die *Macht* begreifen, zu der das Rationale in der neuzeitlichen Entwicklung gelangt ist. Beide Versuche gehen von einem ursprünglichen Gegensatz zwischen Vernunft und Leben, Planung und Entscheidung aus, der aber überall, wo er zutage tritt, ein geschichtlicher und keineswegs ein allgemeinmenschlicher Befund genannt werden muß. Die Theorie nimmt hier eine geschichtliche – noch dazu eine sehr späte – Lage zum Ausgangspunkt, nach deren Herkunft sie nicht mehr fragt.

Daß der Wert kultureller Gestaltung am Maßstab des Rationalen bestimmbar sei, war der Grundsatz der liberal-fortschrittlichen Ideologie. Sie glaubte an eine absolute, jederzeit greifbare Norm jenseits des Lebens, die den Fortschritt in der Beherrschbarkeit des Lebens unendlich weitertreibt. Der Sinn der Wirklichkeit war durch diese Ideologie aufgehoben und zugunsten einer selbstherrlichen Vernunft entrechtet.

Die Erfahrung ursprünglicher Lebensmächtigkeit in den rational unverfügbaren Bereichen unseres Daseins – als Wille, Trieb, Leidenschaft und geschichtlicher Einsatz – hat in unserer jüngeren Vergangenheit an die Stelle der rationalen Ideologie die romantisch-pessimistische vom Untergang des Lebens am Geiste treten lassen. Sie ist in

allem das Gegenteil der rationalen „Autonomie", eine Aufklärung mit umgekehrtem Vorzeichen.

Die Strebung, aus dem Ganzen des Lebens auszuspringen, hat die Rationalität mit allen Kräften des menschlichen Wesens gemeinsam. Wo solche Vereinseitigungen auftreten, besteht immer die Gefahr, daß das Ganze verkümmert, weil ihm der verselbständigte Teil den Raum einengt. Aber das Gelingen der Verselbständigung liegt nicht in der Macht der einzelnen, sich befreienden Kraft, sondern immer zugleich in der geschichtlichen Lage, die die Energien nach einer einzigen Seite hin zusammendrängt. Alle Epochen der abendländischen Geschichte haben ihre Aufklärer und ihre Eschatologen der Rationalität; wenn trotzdem keine dieser Bewegungen endgültig siegreich geblieben ist, so zeigt sich darin nur, daß das umgreifende Ganze stärker war und die Auflehnung gegen sein Gesetz zu brechen vermochte.

Was im Beginn der Neuzeit als Befreiung der Rationalität vor sich geht, ist deshalb nicht im *Wesen* der Rationalität als solcher begründet, sondern in einer geschichtlichen Strukturveränderung des gesamten *Lebensverständnisses*, durch die erst der Raum frei wird, in dem sich das Rationale verselbständigen und als gestaltende Macht erweisen kann. Die Ratio gewinnt gleichsam nur die Energien, die in anderen Bereichen des Daseins nicht mehr beansprucht werden.

Der *Rationalismus* moderner Prägung als *totaler* Rationalismus stellt uns deshalb nicht vor eine Frage, die psychologisch, erkenntnistheoretisch oder metaphysisch ein für alle Mal beantwortet werden könnte, sondern vor das *geschichtliche* Problem, ihn als das Ergebnis einer Wandlung zu begreifen, in der sich der Raum der Rationalität in solchem Maß ausweitet, daß der Anspruch des Rationalismus auf schrankenlose Beherrschung des Lebens sinnvoll, ja *notwendig* wird.

Der geschichtliche Durchgang durch den Rationalismus ist für das universalistische Abendland ein unausweichlicher Schicksalsweg gewesen, der ihm nicht erspart werden konnte. Denn er ist nichts anderes als die *Endphase* des Universalismus selbst, das Freiwerden seiner formal-rationalen Struktur im Schwund seines abendländisch-weltanschaulichen Gehalts. Erst im Zuendegehen dieses Weges tauchen die *neuen* Möglichkeiten auf, die anti-rationalistisch, weil anti-universalistisch,

sind. Hinter ihnen stehen nicht mehr abendländisch-humanistische Ideale, sondern völkische Wirklichkeiten, die nach konkreter Gestaltung verlangen. In dem Riesenbau der mittelalterlichen Einheit war die Wirklichkeit der Völker, wenn nicht übersprungen, so doch einer übergreifenden Idealität dienstbar gemacht. Wenn der bindende Sinn dieser Idealität verblaßte, mußte der Universalismus selbst verfallen und leer werden. Diese Erschöpfung war nicht aufzuhalten. Der Leerlauf der universalistischen Form mußte die Geschichte des Universalismus beschließen und in jene Katastrophen hineintreiben, die das Zeitalter des Rationalismus heraufgeführt hat.

Carlyle muß an diese Zwangsläufigkeit gedacht haben, mit der sich die Geschichte des Universalismus erfüllen mußte, als er im Blick auf die französische Revolution, die erste weithin sichtbare Tat des Cartesianismus, schrieb: „Dieses Ereignis der ausbrechenden Selbstverbrennung, vielfarbig, mit lautem Getöse, die ganze Welt auf viele hundert Jahre in anarchische Flammen einhüllend, sollten alle Menschen beachten und untersuchen und erforschen, als das Seltsamste, was sich je zugetragen. Jahrhunderte davon liegen noch vor uns, mehrere traurige, schmutzig-aufgeregte Jahrhunderte, die wenig nütze. Vielleicht noch zwei Jahrhunderte, – vielleicht noch zehn eines solchen Entwicklungsganges, ehe das Alte vollständig ausgebrannt ist und das Neue in erkennbarer Gestalt erscheint. Das tausendjährige Reich der Anarchie! Kürzt es ab, gebt euer Herzblut hin, es abzukürzen, ihr heroisch Weisen, die da kommen!"[1])

Wir denken unwillkürlich an Lagarde und Nietzsche, die ihr Herzblut hingegeben haben, aber ohne die letzte Strecke eines schattenhaft und nihilistisch gewordenen Zeitalters abkürzen zu können.

Der geschichtliche Ort Descartes' bezeichnet den *Beginn* jenes letzten Weges in die Leere und Unwirklichkeit des formalen Universalismus, an dessen *Ende* die von allem echten Begreifen verlassene Wirklichkeit auf sich selbst verwiesen wird.

[1]) In „History of Frederick the Great"; ich zitiere nach der denkwürdigen Stelle, an der Richard Wagner in Würdigung der Revolutionsereignisse von 1848 auf die Worte Carlyles verwiesen hat. Sämtl. Schriften u. Dichtungen, Volksausgabe, Bd. III, S. 1 f.

Der entleerte Universalismus

Die große Bewegung der Renaissance, in der deutlich volkhafte Kräfte zum Ausdruck kommen, und wieder echte Erlebnisse gegen die Begriffsschatten der Scholastik aufstehen, war eine flüchtige und vorübergehende Erscheinung. Die Spannungen des deutschen Menschen, die Nicolaus Cusanus in seinem tiefen Platonismus gedeutet hat, die heroische Leidenschaft des Nolaners, die sich als grenzenlose Schau des Makrokosmos auslegte, und das neue Mikrokosmoserlebnis des Paracelsus, der aus „Element" und „Gestirn" die kleine Welt des Menschen verstand, die doch Sinn und Schicksal der großen in sich wiederholt – alle diese Aufbrüche eines neuen Wirklichkeitsgefühls verebbten im 17. Jahrhundert zur neuen Wissenschaftsauffassung des beginnenden Mechanismus. Die „vita nuova", um die es den Renaissance-Denkern im Grunde ging, überließ der „nuova scienza" den Raum; aus der Vieldimensionalität des neuen Lebens mündet die Bewegung in die Einlinigkeit eines Wissenschaftsideals ein.

Es kennzeichnet die Entfernung Descartes' von den Erregungen des Zeitalters der Renaissance, daß kein ursprünglicher Aufbruch von Wirklichkeit mehr sein Denken in Bewegung bringt. Keine neue Anschauung des Lebens, keine neue Erfahrung seiner Tiefe ist wegweisend für seine Philosophie, sondern geradezu das *Fehlen* jedes unmittelbar erlebten Gehaltes, der *Zweifel* an jeder empfangenen Lebensfülle und der *Verzicht* auf ursprünglichen Sinn der Wirklichkeit ist Ausgangspunkt seiner philosophischen Besinnung. Seine ganze Philosophie bleibt durch die Negativität ihres „Anfangs" bestimmt; was sie positiv leistet, wird dadurch von vornherein zum *Ersatz*, der die Fülle und Dichte des unmittelbaren Erlebnisses nicht zu erzwingen vermag.

Wir müssen es dem französischen Selbstverständnis überlassen, ob es sich in solcher Negativität in seiner eigentümlichen volkhaften Prägung wiedererkennen will. Die Ideologie der „clarté" hat es jedenfalls getan und Descartes immer wieder als der unüberholbaren Verkörperung des „génie latin" gehuldigt. Aber wir sind weit davon entfernt, die westliche Geistesart auf ihre zweifellos starke und häufig vorherrschende rationalistische Komponente festzulegen. Und es fehlt nicht an Stimmen im heutigen Frankreich, die die tyrannische Ausrichtung am Ideal der Klarheit ablehnen, und die vielleicht einmal den

Weg zeigen werden, eine geschichtlich bedingte Selbstwertung zu überwinden, die mehr auf dem Wissen um den *Erfolg* des Rationalismus als um seine *Ursprünge* begründet ist. In dem Maße, in dem die Einsicht in die geschichtliche Erschöpfung wächst, die dem Rationalismus den freien Raum und die Möglichkeit seiner europäischen Entfaltung gegeben hat, wird auch die französische Geistesgeschichte nach positiven Kräften zu suchen haben, an denen sich der völkische Rang der „pensée française" bestimmt.

Daniel Mornet hat in seiner „Histoire de la clarté française" den Deutungswert des Klarheitsideals für den ganzen Umfang der französischen Literatur- und Geistesgeschichte energisch bestritten. Die „clarté" bestimmt eine Seite und, wie man Mornet wohl verstehen darf, nicht einmal die wesentlichste Seite des französischen Geistes. Er sieht die Schwäche dieser Seite sehr wohl, wenn er sie mit folgenden Worten schildert: „Oui, la pensée française a eu tendance, pendant un temps, à être celle de ‚logiciens' et de géomètres. Oui, elle a plus ou moins confondu clarté et vérité. Oui, elle a glissé vers des habitudes qui substituent les mots aux choses et la rhétorique à la sincérité. Oui, en nous rendant habiles à distinquer, à classer, ces habitudes ont donné à certains le goût de perorer plutôt que celui de pénétrer et de comprendre... Elle a fait de la pensée, des oeuvres de la pensée, un art aristocratique, étroit, et bientôt, artificiel et vain[2])."

Daß der Geist der Ordnung und der klassifikatorischen Beherrschung die Kräfte der Durchdringung und des wirklichen Begreifens gefährdet, und daß der Rationalismus die Klarheit mit der Wahrheit verwechselt, ist auch unser deutscher Einwand gegen Descartes. Und es ist unsere Aufgabe, das beiläufige „pendant un temps", unter dem die Ideologie der „clarté" ihre weltgeschichtlichen Ursprünge verdeckt, ernst zu nehmen und in seiner Grundsätzlichkeit zu verstehen. Die geschichtliche Besinnung über Descartes muß am stärksten jener Anbetung des äußeren Erfolges steuern können, auf dem im Letzten die Ideologie des Rationalismus beruht.

Während diese Ideologie die Vorgeschichte des Cartesianismus als langsames und zielsicheres Zugehen auf den totalen Rationalismus

[2]) Daniel Mornet, Histoire de la clarté française; Ses origines, son évolution, sa valeur, Paris 1929, p. 355.

Descartes' versteht, müssen wir erkennen, daß das cartesische Philosophieren der *Abfall* von der Erfülltheit eines Weltbildes und eines ihm gemäßen Lebensverständnisses zur weltbildlosen Formalität gewesen ist. Das „Cogito", das Descartes am Ende dieses Weges gewinnt, zeigt den Nullpunkt an, unter den das abendländische Wirklichkeitsverhältnis nicht mehr sinken konnte. Was nach Descartes folgt, ist entweder seines Geistes – Fortbildung oder Metamorphose des Cartesianismus – oder es erneuert eine vergangene Wirklichkeit wie die Romantik oder Hegels abendländisch-universales System, oder es lebt in grundsätzlichem Gegensatz zu beidem und erhält sich aus Kräften, die im Widerstand gegen die rationalistischen Entleerungen und gegen die verbrauchte Weltbildlichkeit des Mittelalters durchgehalten und sich bewährt haben.

Die vielgerühmte und oft beschworene *Einheit* des Abendlandes, das Werk unserer mittelalterlichen Vergangenheit, lebt keineswegs aus den ausgeweiteten Begriffen, die die Spätantike dem Abendland vermittelt, und aus der ins Metaphysische umgedachten Lebensspannung des ursprünglichen Christentums. Dem Bewußtsein war in der Welt des Mittelalters nur eine begleitende, fast möchte man sagen, schmükkende Funktion zugefallen. Die mittelalterliche Einheit lebt aus der fraglosen Gültigkeit eines *geschlossenen Weltbildes* und aus dem verpflichtenden Anspruch eines ebenso *geschlossenen Geschichtsbildes*, das jeden einzelnen an seiner kosmischen Stelle in die Entscheidung stellt. Die Wirklichkeit des Mittelalters ist eine Wirklichkeit des *Glaubens*, die nur deshalb nicht zur leeren Idealität verblaßt, weil die einzelnen Völker ihre ganzen Kräfte in den Dienst der übergreifenden Wirklichkeit stellen. Die universalistische Kultur des Mittelalters hat ihre Voraussetzungen in der Wurzelhaftigkeit des unbewußt völkischen Lebens. Aus dem Eigensten greift der mittelalterliche Mensch nach dem „Allgemeingültigen", das aber kein Allgemeinmenschliches ist, sondern durch den Horizont von Weltbild und Geschichte seinen konkreten Sinn erfährt.

Es ist nicht zu leugnen, daß die Ausbildung der abendländischen Einheit durch einen weitgehenden Verzicht auf volkhafte Selbstentfaltung der Nationen erkauft ist. Denn mit der Einheit entsteht die „mittlere Linie" eines abendländischen Gemeingeistes, auf die hin sich die

einzelnen Völker orientieren. Die Unbewußtheit der Herkunft der übervölkischen Bindung erzeugt im Konfliktsfall nicht den zielbewußten Kampf, sondern mehr eine gefühlsmäßige, aber deshalb nicht weniger tragische Auflehnung. Erst das historische Wissen des Renaissance-Zeitalters leuchtet in die Grundlagen hinein und erschüttert damit erstmalig die fraglose Gewißheit des abendländischen Menschen. Paracelsus kann den Sinn und die Unausweichlichkeit seines Kampfes mit der Tatsache „begründen", daß er deutsch ist; Albert der Große und Meister Eckhart stehen noch ohne völkisches Bewußtsein, und ohne die Stärkung des Widerstandes aus ihm zu erfahren, als einzelne in ihrem Ringen.

Durch das Leben der einzelnen Völker hindurch entwickelt sich ein *zweites*, übergreifendes Leben als *Gliedhaftigkeit* in dem umspannenden Ganzen der abendländischen Gemeinschaft. Keine Reflexion stört die Entwicklung dieser Einheit, in der sich gleichsam nur die Dimensionen der eigenen geschlossenen Weltbildlichkeit und Geschichtserfahrung ausweiten. Der Horizont tritt weiter zurück, aber er verliert sich nicht; die Welt wird größer, aber sie bleibt ein endliches Ganzes; der Sinn der Geschichte wandelt sich, aber er bleibt an jeder geschichtlichen Stelle überschaubar und verpflichtend.

Wie dieser Besitz geschlossener Weltbildlichkeit die überlieferten „Begriffe" belebt und in seinen Dienst nimmt, wie das tote Geröll, das die christliche Mission auf ihrem Wege durch das Abendland absetzte, langsam zu brauchbaren Bausteinen wird, und wie sich das wache germanische Geschichtsbewußtsein des schicksalerfüllten Augenblicks zu der weiten, aber endlich bleibenden Strecke christlicher Heilsgeschichte dehnt – dies alles sind Fragen, die sich mit dem Zauberstab der „Rezeption" nicht auflösen lassen. Nur weil hier Kräfte am Werke sind und nicht Begriffe, weil hier ein „Glaube" wächst und nicht ein „System", konnte hier aus durchaus gegensätzlichen und widerspruchsvollen Elementen die größte Einheitswelt entstehen, die die Geschichte kennt. Dem Geheimnis dieses Werdens ist jedenfalls die begriffsgeschichtliche Forschung nicht auf der Spur, die aus Nachleben und Tradition ein ursprünglich Schöpferisches zu verstehen glaubt. Es ist ein Irrtum zu meinen, daß der spätantike Universalismus und der christ-

lich universale Anspruch von sich aus fähig gewesen wären, den mittelalterlichen Universalismus zu erzeugen.

Die Lage der Philosophie im werdenden Mittelalter ist durch die ungewöhnliche *Kümmerlichkeit* ihres Inhalts gekennzeichnet[3]). Wenn die Völker, die diese Tradition empfingen, nicht aus Eigenem zu leben die Kraft gehabt hätten, wären sie ewig unfruchtbar und tatenlos geblieben. Was die Antike – in Wahrheit die menschheitlich abgeglittene Stoa und der orientalisch infizierte Neuplatonismus – dem Mittelalter übergab, war ein lockerer, lexikonartiger Zusammenhang von absonderlichem und fragwürdigem Einzelwissen und eine Reihe von ordnenden Begriffen, die sich längst aus ihren philosophischen Ursprüngen gelöst hatten. Das originale Griechentum und seine völkischen Wertprägungen waren in diesen ärmlichen Resten unkenntlich geworden; so unkenntlich, daß alle abendländischen Renaissancen noch nicht hinreichend waren, das Urbild hinter dem Schutt hervorzuziehen, und alle Klassizismen die Form mit dem Gehalt verwechselten.

Aber was in solcher Kümmerlichkeit überliefert wurde, ging noch einmal durch eine ungriechische Hand: mit dem Christentum zugleich und durch die Träger des Christentums geschieht wesentlich die abendländische Verbreitung der „griechischen" Philosophie. Es ist selbstverständlich, daß die christliche Mission nicht auf das originale Griechentum zurückgreifen konnte, auch wenn es offen gelegen hätte; nur die spätantiken, völkisch uneinheitlichen Systeme hatten bereits die Züge an sich, die zur schrankenlosen Ausbreitung einer Idee und zum menschheitlichen Ausgleich der Völkerunterschiede befähigten. Die Philosophie des allgemein-menschlichen Elends, die sowohl die Stoa wie der Neuplatonismus darstellen, konnte dem christlichen Erlösungsgedanken die Wege bereiten, und sie hat ihm durch das ganze Mittelalter hindurch unter dem Namen griechischer „Weisheit" die Herzen gewonnen.

[3]) Die ehrlichen und nüchternen Betrachtungen, die Franz Overbeck in seiner „Vorgeschichte und Jugend der mittelalterlichen Scholastik" (herausg. von C. A. Bernoulli, Basel 1917) angestellt hat, haben noch wenig Wirkung getan. Es bedarf aber dieser „Entzauberung" durchaus, wenn ein neuer Blick auch auf die geistigen Wirklichkeiten des Mittelalters gewonnen werden soll.

Es soll damit in keiner Weise der Wert jener Philosophie herabgesetzt werden, die in den Jahrhunderten des Mittelalters langsam aufwächst. Im Gegenteil; die Leistung, die hier vollbracht wurde, wird gerade von der gänzlichen Leerheit der Anfänge her deutlich. Sie ist in viel höherem Maße „erarbeitet" und aus eigenem gestaltet, als die überall durchschimmernden begriffsgeschichtlichen Zusammenhänge ahnen lassen. Die Aufteilung in einzelne Lehrstücke antiken oder christlichen Inhalts macht an ihr nur die konventionelle Außenseite verständlich, ohne auf die eigentlichen denkerischen Antriebe aufmerksam zu sein, die sich in den Formeln gleichsam unbeholfen-herkömmlich ausdrücken. Andererseits hat die immer deutlicher herausgestellte kirchliche Norm die äußerst vielgestaltige denkerische Bewegung des Mittelalters ungerechtfertigt schablonisiert, so daß sich der nicht durch das kirchliche Urteil geführte Leser erst seinen eigenen Leitfaden durch die keineswegs monoton-kontinuierliche Geschichte des mittelalterlichen Gedankens suchen muß.

Was aber die besondere Rolle der mittelalterlichen Philosophie bestimmt, ist dies, daß sie niemals wegweisend und vorgreifend wird, sondern überall durch das Wirklichkeitsverständnis der geschlossenen Weltbildlichkeit und Geschichtsgläubigkeit geleitet wird. Ihre Themen sind immer schon gestellt durch die unbewußten Fragen, die dem mittelalterlichen Denker aus der Sinnfülle seiner umgreifenden Wirklichkeit zukommen. Die Philosophie verdeutlicht, was für das Lebensgefühl schon feststeht; sie bringt in verständlichen Zusammenhang, was das unmittelbare Wirklichkeitsvertrauen immer schon „weiß". Sie ist „gläubige Philosophie" in einem tieferen Sinne, als der rationalistische Dünkel sie abhängig und sklavisch gescholten hat. Sie steht nicht nur in Dienstschaft zur Theologie – ein Wort, das seinen Ursprung nicht in der eigentlichen Scholastik, sondern bei dem rabiaten „Antidialektiker" Petrus Damiani hat und mehr auf die Rolle hinweist, die Augustinus der weltlichen Wissenschaft noch einzuräumen für gut fand[4]) – sondern zum gesamten Leben, das seine Sinnhaftigkeit gar nicht zu beweisen braucht, weil die tragenden Fundamente überhaupt nicht in das Zwielicht des Zweifels treten.

4) De doctrina christiana, lib. II, cap. 59 f.

Was diese Philosophie auf der *Grundlage* der geschlossenen Weltbildlichkeit und Geschichtlichkeit leisten konnte und für den mittelalterlichen Menschen geleistet hat, muß aber im höchsten Maße fragwürdig werden, wenn die Fundamente *brechen*, auf denen dieses ganze Denken steht. Es ist ersichtlich, daß jede „Säkularisation" dieser philosophischen Form zur völligen Entleerung und zu nichtssagender Begrifflichkeit führen muß. Und es muß ein abendländisches Schicksal von besonderer Schwere werden, wenn diese Begrifflichkeit im Augenblick ihrer Entleerung dazu berufen wird, den abendländischen Menschen zu *tragen* und ihm einen neuen *Halt* zu geben. Der Übergang von der Dienstschaft zur Herrschaft trifft sie völlig unvorbereitet und im Augenblick ihrer größten Schwäche. –

Seit den Kreuzzügen, die den Blick über die weniger gekannte als gläubig anerkannte Einheit des Abendlandes hinausführten, ist jene weltgeschichtliche Veränderung im Gange, die den *Sinn*begriff „Abendland" durch den *Territorial*begriff „Europa" ersetzt. Das „Abendland" war für den mittelalterlichen Menschen eine zwingende Wirklichkeit, eine „res" im Sinne des mittelalterlichen Realismus, dessen Tiefsinn der neuzeitliche Logismus so verständnislos verkannt und entstellt hat. Es war nicht die Summe einzelner Völker, sondern die umgreifende und beanspruchende Sinnganzheit, die aus jedem Zentrum volkhafter Gemeinschaft neu verwirklicht und gelebt sein wollte. Es war einbezogen in die kosmische Schau einer Über- und Unterwelt, in ein hierarchisch gegliedertes Welt-Reich, dessen Spitze in den „transzendenten" Gott mündete, der doch gerade für den mittelalterlichen Menschen so wesentlich zur Welt gehörte. Die dualistische Zerklüftung ist nur die nachträgliche Formel für die ungeheuere einheitliche Spannung, die das Mittelalter zu ertragen groß genug war.

„Europa" ist dieser „res" gegenüber ein „nomen", eine geographische Bezeichnung; eine begriffliche, keine wahre Einheit. Sie schneidet aus einem nicht mehr einheitlich-sinnhaften Raum einen bestimmten Raumteil heraus, auf dem sich die Kultur des rational-herrschaftlichen Menschen vorzüglich verwirklichen soll. Wenn wir heute von der „Rettung des Abendlandes" aus seiner nihilistischen Bedrohung sprechen, empfinden wir noch den sakralen Beiklang, den diese Sinneinheit einmal durch ihre Nähe zur Idee des einen heiligen Reiches hatte,

gegenüber der Profanität des „Europäischen". Wenn dieses Individuum „Abendland" sich aufteilt in das Aggregat einzelner Völker, ist es, als ob der Mensch zum ersten Mal ins Bodenlose gestellt wäre; der Horizont löst sich auf, die Weltmitte verliert sich, und aus der sinnhaften Struktur wird das gleichgültige Nebeneinander. Noch geschehen die großen Entdeckungen des endenden 15. Jahrhunderts wesentlich aus mittelalterlichem Geist[5]), aber sie schaffen an der im Gange befindlichen Umwälzung entscheidend mit und beschleunigen das Kraftloswerden des mittelalterlichen Kosmos.

Der abendländische Kosmos als geschlossene Weltbildlichkeit war in sich selbst *geschichtlich*. Er war nicht nur „Schauplatz" des Geschehens, sondern als diese bindende und verpflichtende Einheit selbst eine geschichtliche Realität. Das Abendland ist ein Schicksalsraum, umstellt von dem Horizont unwiderruflicher Entscheidungen; Europa wird ein Kulturraum sein, in dem keine Entscheidung mehr drängt, weil der Fortschritt, die Zukunft der Menschheit in der Rationalität gesichert ist, und das nur zufällige geschichtliche Versäumnis jederzeit wieder eingeholt werden kann. Das mittelalterliche Geschichtsbild ist gleichsam nur die Innenseite des mittelalterlichen Kosmos; beide sind unabtrennbar von einander: Welt *als* Geschichte. Wenn eines verfällt, zieht es das andere nach sich; im Zerbrechen des räumlichen Horizonts verpflichtet der Geschichtsgedanke nicht mehr, und die „Heilsgeschichte" wird zu einem Ereignis neben anderen, wenn der Raum nicht mehr ist, dessen einzige Geschichte sie war.

Im Zerfall der weltbildlichen und geschichtlichen Einheit werden zum ersten Mal die volkhaften Kräfte ihrer selbst bewußt, die bis dahin selbstlos in der Einheit gestaltet haben. Macchiavelli, der erste „Natio-

[5]) Es ist ein fast tragischer Zusammenhang, der zwischen der Weltbildlichkeit der mittelalterlichen Naturanschauung und der neuzeitlichen Naturwissenschaft besteht. So kann es nicht zweifelhaft sein, daß Albert der Große eine Reihe „moderner" Gedanken vorwegnimmt, die alle aus seinem mittelalterlichen Weltbild entwickelt waren. Er hat bekanntlich nicht nur die Kugelgestalt der Erde — mit allen Folgerungen — gelehrt, sondern auch ein Analogon des modernen Gravitätsprinzips experimentell zu bewahrheiten versucht. Daß sich Kolumbus auf Albert stützte, beweist die Albertus-Handschrift in Sevilla mit den Randbemerkungen des Entdeckers. Vgl. dazu Mandonnet, Les idées cosmographiques d'Albert le Grand ... et la découverte de l'Amerique, Revue Thomiste I, 1893.

nalist" im Sinne der dynamischen Einheit eines Volkes, und Paracelsus, der bewußte Träger eines „Volkstums" besonderer Art, stehen in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts als die sichtbarsten Erscheinungen eines völlig veränderten Zeitalters vor uns[6]). Sie gehen in dem Schema des traditionell europäischen Geschichtsverständnisses so wenig auf, daß der erste erst aus der völkischen Not des Napoleonischen Zeitalters durch Fichte, der zweite erst aus dem völkischen Wirklichkeitsbewußtsein der Gegenwart verstanden werden kann. Es ist müßig zu fragen, ob damals die Möglichkeit bestanden hätte, das entleerte Ende des Universalismus und seine katastrophalen Folgen durch Jahrhunderte zu überspringen und aus der Substanz der mittelalterlichen Welt in den neuen Gehalt der völkischen Wirklichkeiten überzutreten. Das nicht zu Ende gelebte Alte hätte jedenfalls seine Ansprüche erneut geltend gemacht, auch wenn nicht der große Krieg, der die erste Hälfte des folgenden Jahrhunderts erfüllte, den so hoffnungsvoll begonnenen Aufbruch der Völker vernichtet hätte.

Der Dreißigjährige Krieg bestätigt und erhärtet das Ende der mittelalterlichen Welt. Die Ernüchterung dieses langen Streites war die Erfahrung, daß jenes „Abendland" nicht mehr vorhanden war, das sich als Einheit und zum Kampf für die Wirklichkeit des irdisch-göttlichen Reiches berufen fühlte. In der zunehmenden Unechtheit der Fronten schwindet der Glaube an die Schicksalhaftigkeit geschichtlichen Einsatzes. Der Mensch stand einer sinnlos gewordenen Geschichte gegenüber; die nationalen Kräfte, die sich in dem Streit einsetzten, zerrieben sich an dieser Sinnlosigkeit.

Der Anfang des Jahrhunderts bringt die letzte deutsch-mittelalterliche Schöpfung abendländischer Geschichtsgläubigkeit hervor: Jakob Böhmes theosophische Geschichtsmystik, in der sich das christliche Heilsmotiv mit dem Bewußtsein deutscher Sendung zur Rettung der Reformation und mit ihr der abendländischen Geschichte verschlingt.

In die letzten Lebensjahre Jakob Böhmes klingt bereits der Lärm des großen Krieges hinein. Der Ausgang des Krieges erscheint wie ein Hohn auf das zu Ende gegangene Zeitalter gläubiger Geschichte.

[6]) Die Renaissance als „Übergangsepoche" zu charakterisieren, ist Verlegenheit. Ihr Charakter ist in der Entwicklung des philosophischen Universalismus völlig „unzeitgemäß". Das 17. Jahrhundert hat sie praktisch verleugnet.

Wie in der Zerlösung der abendländischen Individualität das Weltbild des Mittelalters zerbricht, so scheitert in der Ziellosigkeit eines religiös verbrämten Kampfes um dynastische Interessen der geschichtliche Glaube; das geschlossene Weltbild, die grundlegende Wirklichkeit des Mittelalters war selbst eine geschichtliche – Erinnerung geworden.

Descartes' reife Lebensjahre begleiten das europäische Schauspiel des großen Krieges. Als der Krieg begann, stand der 22jährige Adelige bei den kaiserlichen Heeren, die Maximilian von Baiern befehligte. Der Aufstand der Böhmen sollte niedergeworfen werden, und es ist möglich, daß Descartes die Schlacht am Weißen Berg bei Prag mitgemacht, vielleicht sogar mitgefochten hat. Er hatte damals die Jahre des Zweifels hinter sich, in denen er gleichsam für sich noch einmal die weltgeschichtliche Rechnung überschlug. Was bleibt?

Obwohl selbst gläubiger Katholik, ist er in diesem Kampf keiner Sache innerlich verpflichtet. Er ist eine merkwürdige Erscheinung in dem Kriegsgetümmel, das ihm wesentlich Anlaß zur Beobachtung und zu jener Zuschauerhaltung wird, die später seine Philosophie kennzeichnet. Ohne es zu wissen, sinnt er auf den einzigen Sieg, der hier erstritten wird, und an den die Streitenden am letzten denken: den *eigenen*, den Sieg des *Cartesianismus*. Denn der kühle Weltbeobachter, der „seine Avantagen als Edelmann" (Goethe) in jeder Weise nutzt, ist der Bauherr des neuen *Europa*, das aus der Ergebnislosigkeit des Kampfes hervorgeht.

Die jetzt dem Philosophen seit dem Griechentum zum ersten Mal wieder aufgebürdete *Verantwortung*, die das Mittelalter vermöge seiner besonderen Lage nicht kannte, mußte den angeborenen Rationalismus Descartes' zwangsläufig *radikalisieren*. Im Zuge dieser Radikalisierung geschah es, daß die gesamte unoriginale überlieferte Begrifflichkeit, die sich durch die abendländische Welt fortgeschoben hatte, in einer gehaltlosen Unwirklichkeit wieder aufbrach. Der Durchgang durch die Neuscholastik der Jesuiten, dieses fast schon phantastische Märchenland der Begrifflichkeit, in dem alle Gegenstände durchsichtig und gewichtslos sind, bleibt der entscheidende Bildungseinfluß, der die cartesische Philosophie in Ausdruck und Gestaltung bestimmt, wenn sie ihrem Denken auch mehr die Stichworte der Probleme als die eigentlichen Antriebe gegeben hat.

Das Verhältnis Descartes' zur Vergangenheit ist wesentlich verwickelter, als es die übliche Auffassung vom Wesen der „neueren Philosophie" erkennen läßt; aber auch viel ernster als es der begriffsgeschichtlichen Herausstellung der Zusammenhänge mit Scholastik und Neuscholastik erscheint. *In* und *trotz* der Kontinuität gemeineuropäischer Begrifflichkeit bedeutet Descartes die epochale *Zäsur*. Der Welt- und Geschichtsverlust erzeugt die Leere, in der die Verselbständigung und Radikalisierung der rationalen Haltung möglich wird, ein Ereignis, das ins Positive umgewertet als Ausgangspunkt der „neueren Philosophie" in Erscheinung tritt.

Mit Descartes tritt an die Stelle des abendländisch gebundenen Menschen in seiner Einheit von volkhafter Verwurzelung und universalem Ausgreifen der *europäische Mensch* – die Schöpfung einer unwirklichen und geschichtslosen Rationalität. Er ist in allem die Hohlform mittelalterlicher Substanz, der bloße Schatten eines auch in seinen für uns erschütterten Voraussetzungen großen Menschenbildes. Gegenüber der Plastik des mittelalterlichen Menschen erschöpft er sich linear in der unendlichen Ebene nüchterner Verständigkeit. Ohne Tiefe, ohne Hintergründe und echte Horizonte veranschaulicht er die Dimensionslosigkeit des rationalen Bewußtseins: das sich selbst durchsichtige Wesen des nur bei sich verweilenden Denkens. Er ist der erste Mensch, der sich ohne Rückgriff auf das Dunkel seines Ursprungs und auf das Wunder seines Daseins begreift. In dem Maße, in dem sich seine Welt ins „Unendliche" weitet, schrumpft der menschliche Wirklichkeitsbesitz auf die Punktualität des „Bewußtseins" zusammen. Aus der Geschichte mit ihrem andrängenden Schicksal wird die grenzenlose Reihe eines Geschehens, das der Zufall beherrscht, und das nur die menschliche, die allmenschliche Ratio seiner Willkür entzieht.

Aus dem neuen Glauben an die schrankenlose Macht der Rationalität, die an die Stelle der sinnlos gewordenen Wirklichkeit tritt, entsteht das *Ethos* dieser Philosophie und der Modernität überhaupt: der rationale Titanismus. Der Mensch ist „frei" geworden, und er sieht die Bewährung seiner Freiheit darin, sich *gegen* jede Wirklichkeit zu halten. An die Stelle der Entscheidung, die jeden Augenblick mit dem größten Gewicht belasten kann, ist die Zuversicht eines un-

endlichen Planens getreten, das die Zukunft vorbehaltslos in die Hand des Menschen legt. Weder prometheisch noch faustisch ist die Unbedingtheit des rationalen Menschen; denn es steht kein Schicksal hinter ihm, gegen dessen höheres und ursprüngliches Recht er seine eigene Schöpfung verteidigt. Seiner Tat fehlt das echte Wagnis und die tiefere Einsicht in die unaufhebbare Ausgesetztheit des wirklich Handelnden.

Descartes' unendlicher Ausgriff in die Zukunft rechnet mit keiner Möglichkeit des Mißlingens; denn es ist der Sinn seines radikalen Rationalismus, daß er dem wagenden Einsatz die schrankenlose Überlegenheit des verfügenden Menschen entgegenstellt. –

Als Descartes nach fast zwei Jahrzehnten stiller Arbeit seine Laufbahn als philosophischer Schriftsteller betrat, ahnte wohl keiner aus den Reihen der Freunde und der schon wachsenden Gegner unter den gekränkten Jesuiten und beleidigten Schulphilosophen, daß hier eine historische Schwelle überschritten war, hinter der das Jahrtausend des christlichen Abendlandes endgültig versank. Descartes selbst schwankte in seiner Selbsteinschätzung zwischen einem ungeheuren Stolz und einer fast verkleinernden Bescheidenheit; aber die Grundlage seines Selbstbewußtseins blieb immer der Glaube, das Zeitalter des Irrens und der schwankenden Meinung zu beschließen und die Epoche des *Wissens* zu eröffnen.

Der neue Einsatz

In der Auffassung der philosophie- und weltanschauungsgeschichtlichen Stellung *Descartes'* sind bisher *drei* getrennte und gegensätzliche Betrachtungsweisen hervorgetreten. Die älteste ist die heimatliche, westliche Ideologie des Rationalismus, die sich in Descartes ihren weltgeschichtlichen Anfang gesetzt hat. Die zweite können wir die deutsche-idealistische nennen; sie wird vollendet in dem Augenblick, in dem sich der Idealismus abschließend und rückblickend in Hegel ein geschichtliches Bewußtsein und einen klaren Horizont in der Vergangenheit zu geben versucht. Beide Auffassungsweisen stimmen darin überein, daß sie Descartes aus einer *Zukunft* verstehen, die er ermöglicht hat oder ermöglicht haben „soll". Gegen die heimatliche Ideologie der Aufklärung wie gegen die idealistisch-deutsche In-

anspruchnahme hat die jüngere französische Forschung den „geschichtlichen Descartes" herausgestellt, der wesentlich aus der *Vergangenheit*, d. h. aus dem Zusammenhang mit der Hochscholastik und mit der gegenreformatorischen Neuscholastik gesehen ist.

Es ist hier nicht die Rede von einer Über- oder Unterschätzung Descartes' im Urteil der bisherigen Forschung. Nicht einmal von richtig und falsch wollen wir hier sprechen. Denn daß das Urteil über Descartes die weltgeschichtliche *Wende* übersehen hat, die Descartes im Übergang vom abendländischen zum europäischen Bewußtsein vollzieht, war fast eine zwangsläufige Notwendigkeit aus den Voraussetzungen bisheriger philosophiegeschichtlicher Forschung. Nur weil wir selbst in einer Wende stehen, von der aus die Jahrhunderte nach Descartes in eine Einheit zusammengehen, gegen die wir uns abheben, nehmen wir die Zäsur in einem anderen Sinne wahr, als es der üblichen Descartes-Verehrung möglich war. Wir wissen heute freilich, daß an dem überlieferten Descartes-Bild das Selbstbewußtsein der Aufklärung, die Geschichtskonstruktion des Idealismus und der historistische Geist des späten „19. Jahrhunderts" nacheinander gearbeitet haben und daß deshalb seine Geltung nicht über die seiner jeweiligen Voraussetzungen hinausgeht.

Gegenüber den Deutungen aus der Zukunft, die er nicht gekannt, und aus der Vergangenheit, die er trotz der begriffsgeschichtlichen Zusammenhänge und Analogien „überwindet", müssen wir versuchen, ihn aus *seiner* Zeit, aus der *Not* und aus dem *Versagen* seiner Zeit zu verstehen. Die „Größe" Descartes' gewinnt für uns dann einen anderen Sinn. Sie besteht darin, daß er den Weg zu *Ende* ging, der zu Ende gegangen sein *mußte*, wenn hinter der Welt der verbrauchten mittelalterlichen „Realitäten" wirklich ein *Anfang* gefunden werden sollte: nicht mehr in den „idealen" Wirklichkeiten des Abendlandes, aber auch nicht im wirklichkeitslosen „Cogito", sondern in der Grundwirklichkeit der völkischen Gemeinschaft, die Realität und Idealität gemeinsam umfängt. –

Der Descartes-Mythus des Westens ist eine Schöpfung des vorrevolutionären Frankreich. Descartes, nach allen Seiten bemüht, seiner Lehre Eingang und Wirkung zu verschaffen, hatte mit diesen Bemühungen nur einen sehr eingeschränkten Erfolg. Erst als der Ruhm

des großen „Forschers" aus Holland nach Frankreich drang, wurde die Anerkennung in der Heimat einmütiger und offener. Aber zu seinen Lebzeiten ist die Gegnerschaft stärker geblieben; sie war in allen Lagern: bei den Anhängern der alten Scholastik und bei den Jesuiten, in der Sorbonne und in der Akademie, bei den strengen Jansenisten von Port Royal und bei den „libertins" und „athées", die sich um den Epikurschwärmer Gassendi vereinigten. Nach allen Seiten kämpfend und nach vielen Seiten vermittelnd sind für die Zeitgenossen die Umrisse undeutlich und das Wollen schwankend geworden.

Aber auch nach dem Tode Descartes' ist seine Einschätzung noch weit entfernt von dem Schauer des Epochalen, der die Geister der Enzyklopädie erfüllen wird. Für Leibniz überwiegt durchaus das Bewußtsein der Kontinuität; Descartes ist der große Entdecker und vor allem der bahnbrechende Mathematiker, der die Welt um wesentliche Erkenntnisse, aber auch um manche Irrtümer bereichert hat. Seine Metaphysik wird noch nicht als umstürzend empfunden; der deutlichste Beweis dafür ist die Einschätzung und Abschätzung Spinozas, der doch in Wahrheit der eigentliche Fortbildner der sinnfrei-mechanistischen Metaphysik des Cartesianismus gewesen ist.

Der „Discours préliminaire" der Enzyklopädie bestimmt zum ersten Mal mit fast dogmatischer Härte und autoritativem Anspruch den weltgeschichtlichen Standort. Neben Bacon und Newton steht der „illustre Descartes": die Trias, die eine neue Zeit einleitet, die von den Entdeckern der Renaissance vorbereitet wurde und sich nunmehr in der enzyklopädischen Fixierung des aufgeklärten Wissens gleichsam ihre „Constitution" gibt[7]).

Aber auch hier liegt die Bedeutung Descartes' noch mehr im Mathematisch-Gelehrten als im Philosophisch-Prinzipiellen. Insbesondere muß er den Ruhm rationaler Wissensbegründung mit dem englisch-empiristischen Prinzip teilen. Der große Einfluß des englischen Epirismus, den Voltaire an das französische Geistesleben vermittelt hatte, war der Beurteilung Descartes' durchaus ungünstig, wie gerade

[7]) D'Alembert, Oeuvres Philosophiques, Historiques et Littéraires, Paris 1805, tome I, p. 268 ff.

die Äußerungen Voltaires selbst bezeugen[8]). Wir bemerken bei D'Alembert manches verteidigende Wort, das darauf schließen läßt, daß das angegriffene Ansehen Descartes' erst durch ihn wieder zurechtgerückt und in weltgeschichtlicher Beleuchtung herausgestellt werden soll. Der große Mann, meint D'Alembert einmal, der früher so viele Anhänger gehabt habe, sei jetzt nur noch auf „Schutzredner" („apologistes") angewiesen.

Aber inzwischen war der Strom der Aufklärung aus anderen Quellen und Zuflüssen breiter geworden. Die Kritik des mythischen und „vorwissenschaftlichen" Bewußtseins, die mit Fontenelle so radikal einsetzt[9]), die kulturhistorisch verbrämte Zersetzung aller geschichtlichen Größe, die Bayle im „Dictionnaire" so virtuos handhabt, schufen die Voraussetzungen für die Würdigung des bahnbrechenden Rationalisten.

Aus dem „illustre Descartes" des „Discours préliminaire" wird der Heros der französischen Aufklärung in einem wenig bekannten reizvollen „Dialogue entre Descartes et Christine, reine de la Suède, aux champs Élysées". Dieses Totengespräch trug D'Alembert 1771 in Gegenwart des Königs von Schweden in der „Französischen Akademie" vor, die damit ihr sichtbares Bekenntnis zu Descartes abgelegt hat. Wie Descartes selbst zu Lebzeiten gegen den trägen Widerstand der Gewohnheit zu kämpfen hatte, so faßt er nunmehr sein Urteil aus dem überzeitlichen Standort der „Elyseischen Gefilde" in ein Bekenntnis der Aufklärung zusammen: „Un philosophe, apparemment mécontent de ses contemporains, disoit l'autre jour ici: que s'il revenoit sur la terre, et qu'il eût la main pleine de vérité, il ne l'ouvriroit pas pour les en laisser sortir. – Mon confrère, lui dis-je, vous avez tort et raison; il ne faut ni tenir la main fermée, ni l'ouvrir tout-ă-la-fois; il faut ouvrir les doigts l'un après l'autre; la vérité s'en échappe peu à

[8]) Voltaire, bes. Lettres Philosophiques, XIV, „Sur Descartes et Newton", sowie die gelegentlichen Äußerungen über Descartes im „Siècle de Louis XIV.".

[9]) Fontenelle, De l'origine des fables, Edition critique (J.-R. Carré), Paris 1932. — F. ist der wichtigste Schrittmacher der Aufklärung vor Bayle gewesen, zugleich origineller als der letztere.

peu, sans faire courir aucun risque à ceux, qui la tiennent et qui la laissent échapper"[10]).

Die Aufklärung, die sich zu dem Grundsatz der zeitlichen und kontinuierlichen Wahrheitsenthüllung bekannte, hat hier den cartesischen Wahrheitsabsolutismus in charakteristischer Weise umgebogen. Aber gerade durch diese unbewußte Verschiebung wird Descartes befähigt, *Anfang* zu sein für ein Zeitalter, dem die Zukunft gehören soll. Und so wird es wahr, was D'Alembert schon im „Discours préliminaire" von Descartes gesagt hat: „*Qui nous a ouvert la route*"[11]). Erst das ausgebildete Bewußtsein der Aufklärung *erwirbt* sich Descartes als seinen Anfang. Von nun an, geschichtlich verankert in der Ideologie der Modernität, ist Descartes eine umrissene und fraglose Größe. Das Bekenntnis zum Geist der Aufklärung schließt das Bekenntnis zu Descartes ein, der Glaube an die kulturschöpferische Kraft der Rationalität das Vertrauen zum cartesischen Wahrheitskriterium der „clarté".

In der Richtung gleichlaufend, aber aus ganz anderen weltanschaulichen Motiven entspringend, bildet sich das Descartes-Verständnis des Deutschen Idealismus in der Epoche der auf Hegel fußenden Philosophiegeschichtsschreibung aus. Während Kant und Fichte den weltgeschichtlichen Standort Descartes' noch in keiner Weise fixieren, bedeutet er für Schelling nur den Anfang einer bestimmten „Richtung" des neuzeitlichen Denkens, die sich mehr und mehr als die Linie der rationalen Negativität, als Entwicklungsgeschichte der „negativen Philosophie" herausstellt. Das Bewußtsein der noch gelebten „Epoche" reicht für Kant wohl überhaupt nur bis zum vulgären Rationalismus der Aufklärung und bis zum Empirismus und Skeptizismus Lockes und Humes zurück; was dahinter liegt, ist „Geschichte" in einem nicht mehr beunruhigenden Sinn. Fichtes geschichtliche Rückbesinnung scheint mehr in Leibniz als in Descartes zu münden, was ja auch sachlich gerechtfertigt ist, da die „Parallele" Fichte-Descartes zu den ganz schiefen Konstruktionen unserer Philosophiegeschichte gehört.

Erst Hegels weitausgreifender geschichtlicher Blick hat Des-

[10]) Oeuvres, tome IV, p. 74 ff. 1805.

[11]) l. c. p. 269.

cartes in das wirksame geschichtliche Bewußtsein des Idealismus gehoben. Aber sein Descartes ist trotz der rationalen Befangenheit des 17. Jahrhunderts weit mehr als der Vater einer popularisierenden Aufklärung; als „der wahrhafte Anfänger der modernen Philosophie", und „insofern er das Denken zum Prinzip macht", ist er der erste spekulative Idealist, durch den es „der Bildung vergönnt war, das Prinzip ihres höheren Geistes in Gedanken zu fassen, in der Form der Allgemeinheit, wie Böhme es in Anschauungen, sinnlichen Formen faßte"[12]). Der verdeckte spekulative Gehalt ist es, der ihn zu einem „Heros" macht, „der die Sache wieder einmal ganz von vorne angefangen, und den Boden der Philosophie erst von Neuem konstituiert hat, auf den sie nun erst nach Verlauf von tausend Jahren zurückgekehrt ist"[13]).

Weil Hegel in seinen „idealistischen" Descartes so viel hineinlegt, kann er aus dem wirklichen – so wenig herausholen. Obwohl er der erste „Heros" nach einem Jahrtausend ist, ist doch „im Ganzen wenig von seiner Philosophie zu sagen"; insbesondere „was die Methode betrifft, wie er die Gedanken gestellt, wie er sie abgeleitet hat, so hat dies kein besonderes Interesse für uns"[14]). Es ist ein völlig konstruktives Descartes-Bild, das unbekümmert um die historische Wirklichkeit den Anfang des panlogistischen Systems auf den Namen Descartes tauft. Alles was Hegel von dem wirklichen Descartes zu sagen weiß, bleibt auffallend kümmerlich und ganz ungemäß den Ansprüchen, die er selbst erweckt.

Der durch Hegel bestimmten Historiographie fiel die Aufgabe zu, das Aperçu der Hegelschen Philosophiegeschichte im einzelnen durchzukonstruieren und das Wort vom „Heros der Philosophie" wahr zu machen. In diesem Prozeß entsteht das noch heute geläufigste Urteil über Descartes: Descartes ist die erste Sammlung aller positiven Kräfte, die sich aus den Bindungen des Mittelalters frei gemacht haben, die in Renaissance und Reformation zum Durchbruch kamen. Die Aufklärung ist in ihrer Plattheit und Flachheit nur ein verödeter Seitentrieb am Baum eines neuen Lebens, das im idealistischen Ver-

[12]) S. W. XV, 334; Jub.-Ausg. XIX, 334.
[13]) A. a. O. 331.
[14]) A. a. O. 335.

ständnis der Wirklichkeit seine Vollendung erfahren sollte. Die Absicht ist deutlich, Descartes der westlichen Ideologie zu entreißen und aus dem Verkünder der clarté den Propheten deutscher Idealität zu machen. Die Linie Luther-Descartes-Kant-Hegel taucht auf; in einer weltgeschichtlichen Stunde schneidet die westliche Rationalität die Bahn des *protestantischen* Geistes, in dem sich über ihren mittelalterlichen Untergang hinaus noch einmal die Einheit des Abendlandes kristallisiert.

„Die neuere Philosophie ist Protestantismus in der Sphäre des denkenden Geistes, und die Geschichte derselben ist die in der zeitlichen Erscheinung sich manifestierende Entwicklung der im Protestantismus enthaltenen Momente." Mit diesen Worten umschreibt Johann Eduard Erdmann die „Grundvoraussetzung einer Darstellung der Geschichte der neueren Philosophie"[15]). Es ist erkenntlich, daß ohne Leibniz, Kant, Fichte und Hegel, ohne die protestantische Kultur der germanischen Welt dieses Dogma vom Sinn und Ursprung der neueren Philosophie und ihres eigentlichen Anfangs in Descartes niemals entstanden wäre. Descartes ist alles andere als ein „protestierender" Geist, sondern selbst eine durchaus dogmatische Natur, die sich bei rationaler Einsichtigkeit und Klarheit beruhigt fühlt und gesichert weiß. Die Abgründe Luthers oder auch Pascals, das Dynamisch-Unruhige eines Leibniz oder Fichte, das dialektische Mißtrauen in die logische Beherrschbarkeit der Welt bei Kant und Hegel – all dies sind unbekannte und unbetretbare Bereiche für Descartes.

Die Ungeschichtlichkeit dieses Descartes-Bildes, auf der durchaus der Zauber seiner Wirksamkeit für den deutschen Spätidealismus beruht, forderte zunehmend die historische Kritik heraus. Das neue geschichtliche Descartes-Verständnis ist ebenso gegen die rationalistische Ideologie der Aufklärung wie gegen die protestantische Idealisierung gerichtet. Denn beide Deutungen haben die Brücken zur Vergangenheit restlos abgebrochen und jedes Werden, jede kontinuierliche Entwicklung des Cartesianismus unverständlich gemacht. Gegen „absolute" Anfänge sträubt sich der historische Geist des späten „neun-

[15]) Johann Eduard Erdmann, Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der neueren Philosophie, 1. Abt., 1. Bd., S. 99.

zehnten Jahrhunderts"; denn in der Geschichte, so meint er, ist alles vorbereitet und angebahnt; es gibt nichts schlechthin Neues, die geschichtlichen Brüche und Zäsuren sind nur die „asyla ignorantiae" unseres historischen Urteilens.

Die rückschauende historische Descartes-Forschung, die wiederum von Frankreich ihren Ausgang nimmt wie der Descartes-Mythus der französischen Aufklärung, will die Größe Descartes und die Originalität seiner Leistung in keiner Weise bestreiten; darin bleibt auch diese Auffassung der westlichen Ideologie der clarté verhaftet. Aber das Erschließungsfeld des cartesischen Umbruchs liegt nunmehr in der Vergangenheit, an deren *Gestalt* Descartes zwar grundsätzlich Kritik übte, deren *Gehalt* aber in gewandelter Form und unter Zugrundelegung eines *neuen Wissenschaftsideals* im Cartesianismus fortbestehen sollte. Es ist selbstverständlich, daß diese Opposition gegen den „geschichtslosen" Descartes ihre Voraussetzung in der quellenmäßig-philologischen und interpretativ-philosophischen Erschließung des Mittelalters hat, das ja der hegelianischen Geschichtsschreibung im Grunde noch ein Buch mit sieben Siegeln war, wenn auch Johann Eduard Erdmann in späteren Jahren seine ersten kühnen Vorgriffe auf dieses Gebiet unternommen hat[16]).

Was sich weder die Aufklärungshistorie noch der Hegelianismus hätte träumen lassen, geschah: die Kluft zwischen dem Alten und dem Neuen, zwischen Scholastik und moderner Philosophie wurde zusehends kleiner; jedes neue Zitat aus Thomas, Suarez oder Fonseca, das als Parallele zu Descartes beigebracht werden konnte, füllte den scheinbar bodenlosen Abgrund mehr und mehr aus, bis man schließlich die Straße aus dem Mittelalter in die *„christliche"* Neuzeit über ihn legen konnte. Damit war erreicht, was sich dieser ebenso geschichtliche wie apologetische Eifer im Grunde vorgenommen hatte: es war gezeigt, daß auch der große Descartes – auf seine Weise – selbstverständlich ein „christlicher Philosoph" gewesen ist, daß er, wenn auch keine „gläubige Philosophie", wie Malebranche oder Pascal, so

[16]) J. E. Erdmann, Grundriß der Geschichte der Philosophie, I. Bd. (1866). — Die scholastik-wissenschaftliche Erschließung Descartes' ist das Verdienst Étienne Gilsons und seiner Schule.

doch eine für den Glauben brauchbare und beweisende Philosophie hervorgebracht hat.

Descartes erscheint nun – und das ist das bedeutsame Ergebnis über die Feststellungen der Descartes-Philologie hinaus – eingebettet in die Geschichte einer „spiritualité chrétienne"; der Aufbruch seines revolutionär-wissenschaftlichen Bewußtseins ist eingefangen in die Kontinuität einer abendländisch-christlichen Geschichte, das Ethos des christlichen Glaubens und der rationalen Klarheit ist versöhnt. Descartes wird zum Vermittler der mittelalterlichen Kirche an den neuen und umstürzenden Wissenschaftsanspruch der Moderne.

So liegen die weltanschaulichen Voraussetzungen des Descartes-Mythus, des idealistisch-protestantischen Verständnisses und der historistisch-philologischen Interpretation offen. Alle drei Deutungen nahmen Descartes aus einem vorgängigen Verständnis der geschichtlichen Entwicklung für sich in Anspruch. Wir wollen dieses „Recht" nicht mit dogmatischem Einspruch bezweifeln, aber wir machen aus neuer Erfahrung der Wirklichkeit geltend, daß die Voraussetzungen der Vergangenheit den weltgeschichtlichen Standort Descartes' uns nicht mehr erhellen, und daß wir deshalb von neuem nach der geschichtlichen Stellung und dem Sinn des cartesischen Philosophierens fragen müssen. –

Das Werk Descartes' ist um *drei Brennpunkte* gesammelt, die in ihrer zeitlichen Abfolge den Entwicklungsgang und den Wandel seiner philosophischen Absichten aufzeigen. Nach der langen, aber stummen Vorbereitungszeit, in der wichtige Entwürfe und zum Teil fertige Ausarbeitungen entstehen, rollt seine philosophische Leistung in dem knappen Zeitraum von acht Jahren vom „Discours" über die „Meditationes" zu den „Principia" ab. Es ist nicht gleichgültig, durch welches dieser Werke man den Zugang zu Descartes gewinnt; ja es erscheint unmöglich, durch ein einzelnes dieser Werke den philosophischen Willen Descartes' in seiner Ganzheit zu spüren.

Die Titel seiner Hauptwerke sind *Bekenntnisse*, bestimmt und aufgenötigt durch den *Gegner*, den er zu treffen, und den *Freund*, den er zu gewinnen versucht. Der „Discours de la méthode" hat seine Front gegen die Scholastik, gegen die pedantische und sterile Bücherweisheit, die ihn im Jesuiten-Kolleg von La Flèche abgestoßen und auf neue

Wege der Wahrheitsfindung verwiesen hatte. „Ich wollte keine andere Wissenschaft mehr suchen, als die ich in mir selbst oder in dem großen Buche der Welt würde finden können." Der „Discours", der bekanntlich einer Anregung seines Freundes Jean-Louis Guez de Balzac seine literarische Form verdankt[17]), wendet sich an die Kreise der „vornehmen", nicht gelehrten, aber ästhetisch empfänglichen Welt, für die auch die „Lettres" und die „Discours" eines Balzac geschrieben waren. Der „Discours" ist in erster Linie ein Kunstwerk mit philosophischer Absicht; die neue unscholastische Philosophie, die bei den Gelehrten keine Heimat mehr finden kann, braucht einen neuen menschlichen Raum, für den der „Discours" in der Welt der „honnêtes hommes" zu werben versucht.

Das zweite Hauptwerk, die „Meditationes de prima philosophia", verdanken ihre Entstehung einer grundsätzlich gewandelten Stimmung. Der „Discours" wollte keine neue Metaphysik geben, sondern nur eine „Methode" anzeigen, auf deren Grundlage eine vernünftige Lebensführung möglich wäre. Es ist durchaus ein Lebensideal und kein Erkenntnisideal, das die „Erzählungen" des „Discours" – „comme une histoire" – schildern. Mit den „Meditationes" lenkt Descartes in die Wissenschaft zurück, in die prima philosophia aristotelisch-scholastischer Herkunft. Aus dem Ignorieren der Scholastik ist der Wettkampf mit ihr geworden, aus dem Hohn über ihr leeres Formelwesen der Ernst, ein Besseres und Gegründeteres an ihre Stelle zu setzen. Aus dem „historien de soi même" ist der „métaphysicien" geworden.

Warum? — Weil die Kreise, auf die er sich zuerst zu stützen versuchte, ihm nicht genug Halt gaben, weil sie selbst im Bunde mit den Kräften standen, die er instinktiv und erziehungsmäßig verneinte: mit den Atheisten des neuen Epikuräertums und mit den „libertins", die sich bald um den bewunderten Gassendi in Paris scharten. Jetzt beginnt das intensive Werben um die Liebe der Jesuiten[18]), die immer

[17]) Ch. Adam, Vie et oeuvres de Descartes, Paris 1910, p. 226. — Zum „Sinn" des „Discours" vgl. auch Hugo Friedrich, Descartes und der französische Geist, Leipzig 1937, S. 12 f.

[18]) Charakteristischerweise hat Descartes auch den Titel „Disputationes" erwogen; es ist der Titel des Hauptwerkes von Suarez.

wieder unternommene Anstrengung, ihnen zu beweisen, daß seine Philosophie die richtige für sie wäre, daß sie seine Treue verkennen, wenn sie ihn als Neuerer von sich weisen. Es ist Descartes durchaus ernst mit solchen Beteuerungen, und er fühlt sich eins mit den Jesuiten, den jetzt mächtig emporstrebenden Trägern der kirchlichen Bildung in Frankreich, wenn er an den gemeinsamen Gegner denkt, an den freigeistigen und ethoslosen Materialismus.

Man hat behauptet, daß Descartes gerade in den Jahren nach dem Erscheinen der Meditationen (1641) ein „double jeu" gespielt habe; daß ihm seine Metaphysik nur als Maske und Deckung für seine Physik gedient habe, um durch die Harmlosigkeit seiner gläubigen Beweisführung jeden Verdacht des Unglaubens von sich abzulenken[19]). Ohne hier in moralistische Wertungen zu verfallen, zu denen uns die erhaltenen Zeugnisse nicht berechtigen, können wir nur feststellen, daß in dem Kampf um die Grundlagen seiner Metaphysik, im Werben um ihre Anerkennung und Aufnahme das metaphysische Interesse erlahmt und dem Ideal der mathematischen Naturerkenntnis freien Raum gibt, das ja schon in den Anfängen des eigenen Denkens die Frage nach letzten Prinzipien in Bewegung brachte. Die „Principia philosophiae" sind das Zeugnis dieser neuen Wandlung; das Problem der Methode und die Gegenstände der Metaphysik sind jetzt zu einer bescheidenen Vorhalle für das Weltbild des Mechanismus geworden. Eine kühle, formelhafte Behandlung der früher so leidenschaftlich gestalteten Themen zeigt den Umschlag der Stimmung an. Der „honnête homme" des „Discours", der „métaphysicien" der „Meditationes" ist nun zum „physicien" geworden. Seine Wissenschaft mündet wieder zurück zu dem Fragenkreis der „Essais" und zum „Traité du Monde" („de la Lumière"). Da die Fragen seiner Naturwissenschaft hier unberücksichtigt bleiben, scheiden die „Prinzipien" für unsere weitere Untersuchung aus.

Der *Sinn* des cartesischen Philosophierens ist in der Wandlung seiner Entwicklung jeweils ein verschiedener. Eine Verallgemeinerung der Resultate des „Discours", der „Meditationes" (oder der „Principia") führt notwendig zu einer Verkennung des eigentlichen und

[19]) Das Material bei Adam, a. a. O. p. 297 ff.

gemeinsamen Ursprungs der „neuen Philosophie", die *hinter* den besonderen, lebensgeschichtlich bedingten Gestaltungen liegt. Weder der Kampf gegen die Scholastik oder das „Honnête-homme"-Ideal, noch der metaphysische Eifer der Meditationen, die Gegnerschaft gegen Gassendi und die Wiederaufnahme der „Prima philosophia" machen den eigentlichen Ursprung seines Denkens sichtbar, sondern zeigen ihn nur jeweils gebrochen im Medium einer lebensgeschichtlich bedingten Situation. Aus solchen Vereinseitigungen entsteht dann der „Antischolastiker", der „Metaphysiker" Descartes, der doch in Wahrheit nur jeweils die Erscheinungsweise ist, in der sich die eigentlichen Antriebe seines Denkens freund-feindlich in die Zeit stellen.

Da wir durch eine lange „Tradition" daran gewöhnt wurden, Descartes von Leibniz und Kant her zu sehen, bei seinem „Cogito" an den „intellectus ipse" und an die „transzendentale Apperzeption" zu denken, sind uns die eigenen Ursprünge des cartesischen Denkens, die *ganz in seiner Zeit liegen,* vollständig verloren gegangen. Aber Descartes ist weder ein Vorgänger von Leibniz noch ein Vorkantianer, sondern ein echter Sohn des *gegenreformatorischen Zeitalters,* das als solches ein Zeitalter der „méthode" und der „méditation méthodique" gewesen ist[20]).

Was an Descartes auf den ersten Blick so überraschend neu erscheint, ist dem Zeitalter des Jesuitismus seit einem Jahrhundert — freilich in sehr anderer Form — vertraut und eingeprägt. Es liegt ein tiefer Sinn in jenen Versuchen Descartes', den Jesuiten klar zu machen, daß seine Metaphysik eigentlich in ihre Welt gehört. Descartes sieht richtig, daß die gegenreformatorische Scholastik der Jesuitenuniversitäten als grundsätzliche Erneuerung der mittelalterlichen Scholastik an dem Zeitwandel nicht teilgenommen hat, den die künstliche Restaurationsbewegung des Jesuitismus bedeutet; diese Scholastik hinkt hinter der ganz anders gearteten Intensität des religiösen Selbstbewußtseins nach, auf das die Gegenreformation den im mittelalterlichen Kosmos heimatlos gewordenen „Christen" stellen wollte.

[20]) Die Fragen der „wissenschaftlichen Methode" sind nur ein Zweig — und für sich allein ein bald sehr dürrer Zweig — in der geistigen Gesamtlage des 16. und 17. Jahrhunderts. Die begriffsgeschichtliche Analyse wird deshalb hier sehr bald leer werden, wenn sie sich auf die Philosophie beschränken will.

Die Neuscholastik der Jesuiten war ein äußerliches Werkzeug im Kampf gegen den weltanschaulichen Anspruch der reformatorischen Bewegungen und wurde in dem Maße wichtiger und unentbehrlicher, als sich die Vertreter der Reformation selbst mit dem Panzer scholastischer Begrifflichkeit wappneten. Sie war eine Verteidigungswaffe nach außen, nicht die Rüstung des Glaubens im Innern. Es ist nur folgerichtig, daß die begriffsgeschichtliche Betrachtungsweise ihre Bedeutung unendlich überschätzt hat, während doch der weitgehende Sieg der Jesuiten durch wieder belebte und nun gänzlich formal gewordene Begriffe niemals zu erstreiten gewesen wäre. Die Neuscholastik bezeichnet die Ebene des intellektuellen Kampfes; die *Kräfte* zu diesem Kampf kommen aus einer ganz anderen Schicht: sie stammen aus einer Methodik und Disziplin des Bewußtseins, das sich im Widerstand gegen alle Beweise, Erkenntnisse und Erfahrungen des neuzeitlich erschütterten Menschen die *Realität* seiner Glaubenswelt *erzwingt* und aus diesem bewußtseinsmäßig gesicherten Standort zum bedingungslosen Kampf ausfällt.

Philosophiehistoriker lieben selten die Jesuiten, und die Jesuiten kümmern sich erstaunlich wenig um Descartes, den sie nicht zu dem „Großen" rechnen, das die Welt ihrer Gesellschaft verdankt. Beides ist verständlich. Aber dieser doppelte Umstand hat es verschuldet, daß ein wesentlicher Zusammenhang im Verständnis der cartesischen Philosophie unberücksichtigt geblieben ist, der gerade ihren eigentlichen *Ursprung*, nicht ihre lehrhafte, erzählende oder systematische Darstellung betrifft. Sonst hätte man bemerken müssen, daß dieses Philosophieren in eine *Geschichte der Meditation* gehört, die gewiß alle Zeitalter der christlichen Frömmigkeit seit je begleitet hat, die aber gerade im Jesuitismus *selbständig* wird und die eigentliche *Grundlage* der christlichen Erfahrung abgibt. Bis zu Ignatius war die christliche Meditation eine beiläufige Vertiefung der objektiv realen, geschichtlichen und weltbildlichen Glaubenswirklichkeit; die Meditation schuf nicht diese Wirklichkeit, sondern sie verinnerlichte sie und schob sie gleichsam dem gläubigen Menschen ins Gewissen. Ignatius hat die bewundernswerte Technik erfunden, durch die selbständige und freie Meditation eine Glaubenswelt zu *erzeugen*, die für

den, der sich seiner Praxis unterwarf, wirklicher war als jede außenweltliche und handgreifliche „Realität".

Den Anfang dieser autonomen und Wirklichkeit erzeugenden Meditation haben wir in den „Exercitia spiritualia" des Ignatius von Loyola vor uns[21]). Die Wichtigkeit und der geschichtliche Einfluß dieses bescheidenen Büchleins einer sonst nicht weltgeschichtlich bedeutsamen Literaturgattung kann gar nicht hoch genug angeschlagen werden. Es ist das beispiellose Ingenium dieses kühl und mit allem psychologischen Raffinement arbeitenden Fanatikers, daß er aus dem Zwang der zu höchster Intensität gesteigerten Vorstellung eine nicht nur glaubhafte, sondern eine mit den höchsten Realitätskriterien ausgestattete Wirklichkeit entspringen läßt.

Ich greife zur Verdeutlichung zwei beliebige Beispiele heraus:

„Bei der Betrachtung über einen *unsichtbaren* Stoff, wie z. B. hier über die Sünden, besteht die Vorstellung des *Ortes* darin, daß ich mit den Augen der *Einbildungskraft* schaue und betrachte, wie meine Seele in diesem verweslichen Körper eingekerkert ist, und der ganze Mensch in diesem Erdental wie ein Verbannter unter unvernünftigen Tieren lebt; ich meine den ganzen Menschen, wie er zusammengesetzt ist aus Leib und Seele."

Eine solche „Übung" wird nach der Absicht des Ignatius mehrere Tage nacheinander wiederholt, bis das mit den „Augen der Einbildungskraft Geschaute" für den Meditanten Realität geworden ist. Ein „Gedanke" wird solange mit aller Konzentration fixiert, bis er schließlich als ein reales Etwas außer dem Bewußtsein vorhanden zu sein scheint und den gewünschten Willensentschluß gleichsam automatisch auslöst.

„Punkt 5 ist ein staunender Ausruf, verbunden mit steigender Gemütserregung, indem ich alle Geschöpfe durchgehe, wie sie mir das Leben gelassen und mich darin erhalten haben: die Engel, ... die Heiligen, ... die Himmel, Sonne, Mond, Sterne und die Elemente, Früchte, Vögel, Fische ... und die Erde, wie sie sich nicht öffnete,

[21]) Ich weiß wohl, daß auch Ignatius „Vorgänger" hat; aber die Intensität ist bei Ignatius neu — und sie ist alles!

um mich zu verschlingen und nicht neue Höllen schuf, um mich für immer darin zu peinigen"[22]).

Eine völlig phantastische Vision, die Ausgeburt einer überhitzten religiösen Phantasie verliert in der Meditation nicht nur den Charakter des Unwahrscheinlichen, sondern tritt durch die abgedichtete Konzentration der Bewußtseinskräfte auf den einen, ins Auge gefaßten Punkt als Realität ins Bewußtsein. Die „Wiederholung", die ständige Kontrolle des Erfolgs der Meditation sind die immer wieder verwendeten Mittel der Steigerung des Realitätsbewußtseins.

Wir wollen Descartes nicht verkleinern und ihm vor allem nicht zu nahe treten durch eine Nachbarschaft, in der er sich sehr unwohl befunden hätte. Seine Absicht, den Menschen durch die Klarheit des restlos Einsichtigen und Wißbaren zu *befreien* ist das völlige Gegenteil des ignatianischen Versuchs, den Menschen hoffnungslos an eine quälende und demütigende Vorstellungswirklichkeit auszuliefern und in seinem eigenen Willen zu brechen. Die *Inhalte* der jesuitischen Meditation sind bei Descartes völlig verschwunden und „aufgehoben"; *thematisch* erinnert nichts mehr an die religiöse Vorstellungswelt einer krampfhaft erzwungenen Gläubigkeit; das *Ethos* Descartes' ist der Unterwerfung unter eine illusionierte Wirklichkeit der „Einbildungskraft" vermittlungslos entgegengesetzt. Und doch müssen wir uns den ursprünglichen Willen der „méditation réligieuse" des Ignatius vergegenwärtigen, um die Ursprünge der „méditation philosophique" bei Descartes faßbar zu machen.

Um hier klar zu sehen, ist, wir mir scheint, eine Unterscheidung notwendig, die in der herkömmlichen Interpretation ständig verwischt wird. Wir müssen auseinanderhalten: das grundlegende *Wissenschaft*serlebnis und das grundlegende *Realitäts*erlebnis. Beide Erlebnisse fallen nicht zusammen, wenn sie auch schon von Descartes in nächste Berührung, ja in wechselseitige Abhängigkeit gebracht werden. In der Sprache seiner Problematik gesprochen ist zu unterscheiden zwischen der Einsicht in die Möglichkeit der „science universelle" und dem Aufleuchten des Realitätsbewußtseins im „Je pense, donc je

[22]) Geistliche Übungen. Nach dem spanischen Urtext übersetzt. Regensburg 1934, S. 44/45; 50/51.

suis". Was Descartes im 2. Abschnitt des „Discours" über die im Jahre 1619 angestellten Betrachtungen mitteilt, beschreibt ausschließlich das ursprüngliche Wissenschaftserlebnis der „mathesis universalis". Er entwickelt dort die „Methode" – ausdrücklich im Anschluß an Logik, Algebra und Geometrie; er meint, man müsse eine Methode finden, „die die Vorteile jener drei in sich begriffe, ohne deren Mängel zu haben" –, die sich in den bekannten vier Regeln[23]) zusammenfassen läßt. Was Descartes hier leitet, ist ein Ideal der *Vollkommenheit* des Wissens, kein Kriterium der *Realität* des Gewußten. Descartes weiß, daß dieses Kriterium tiefer liegt, und er fragt sich, ob er in der erzählenden Darstellungsweise des „Discours" auf seine „premières méditations" eingehen soll, die er ausdrücklich – im Gegensatz zu den logischen, mathematischen und geometrischen Überlegungen – „si métaphysiques et si peu communes" nennt, daß er den „galanten" Leser abzustoßen fürchten muß. Mit dieser Überlegung beginnt Descartes den 4. Abschnitt des „Discours".

Descartes geht trotzdem darauf ein und entwickelt den „metaphysischen" Grundsatz des „Je pense, donc je suis", der nun nachträglich das Wissenschaftsideal der Vollkommenheit durch das Realitätsbewußtsein der selbstgewissen „Cogitatio" unterbaut und damit den Grund zu seiner ausgeführten Substanzenmetaphysik und des in ihr einheitlich zusammengefaßten Wissenschaftskosmos legt.

Das Wissenschaftsbewußtsein Descartes' weist in die Renaissance und von dort weiter auf die Antike zurück; Platon, Cusanus, Galilei, später Leibniz und Kant bezeichnen die geläufige Entwicklung des szientifischen Universalismus. Im *Grundsätzlichen* ist hier Descartes nicht originell, sondern getragen von einer Wissenschaftsauffassung, die in ihrem unverblümten Mathematizismus dem mechanistischen Denken der Neuzeit, zum Teil gegen ihren Willen, den Weg bereitet hat.

Wer Descartes *ausschließlich* in dieser Entwicklung sieht – wir erinnern an das Extrem dieser Auffassungsweise im neukantianistischen Descartes-Verständnis Hermann Cohens – muß notwendig Wissenschaftserlebnis und Realitätserlebnis bei Descartes verschmelzen

[23]) Die übrigens so neu nicht sind und aus Thomas ohne besondere Schwierigkeit gewonnen werden können. Vgl. A. Dempf, Die Hauptform mittelalterlicher Weltanschauung, München-Berlin 1925, S. 159.

lassen und dem einen aufbürden, was nur das andere tragen kann. Beide gehören dann zusammen wie Methodenbewußtsein und Erkenntnistheorie; das „Cogito ergo sum" wird zur transzendentalen Apperzeption, zum „Bewußtsein überhaupt", während doch gerade Kant dem „Ich denke", das alle meine Vorstellungen muß „begleiten" können, keinerlei realitätstragende Funktion zugemutet hat[24]). Von dieser Übersteigerung und Absolutsetzung des Wissenschaftserlebnisses her führt kein Weg zum ursprünglichen *Sein*serlebnis der „méditation métaphysique". Der *erkenntnistheoretische* Weg führt gerade am Entscheidenden bei Descartes *vorbei,* weil er sich immer auf der Ebene eines bloß *funktionalen* Bewußtseins hält, das immer Bewußtsein „von etwas", niemals aufleuchtende Realität „durch das Bewußtsein hindurch" werden kann.

Hier ist die Stelle einer originalen und durchaus *einzigartigen* Realitätserfahrung, die zum Verlassen des grundsätzlich oder überwiegend wissenschaftstheoretisch geleiteten Descartes-Verständnisses zwingt. Die „méditation cartésienne" ist keine „erkenntnistheoretische" Vorerwägung, die das konkrete Methodenbewußtsein der universalen Wissenschaft vorbereitet oder ermöglicht, überhaupt kein Akt, der ausschließlich in der Ebene des Denkerischen verläuft, sondern eine methodische, disziplinierte Anstrengung, die im Denkerischen anläuft, sich in der Abdichtung gegen alle Störungsmomente einer bloß hingenommenen Wirklichkeit intensiviert und in der höchsten Steigerung ihrer Intensität in das durchbrechende Realitätsbewußtsein der „Cogitatio" umschlägt. Denken und Sein sind in dem *einen* Punkt der meditativen Selbstvergegenwärtigung des Denkens nicht mehr geschieden, sondern ein und dasselbe. Aus dem Denken *wird* das Sein, nicht mit logischer Schlüssigkeit – Descartes hat die Verflachung zum rationalen Beweisgang immer abgelehnt, und Kant hat in einem nicht logischen, sondern gleichsam ontologischen Sinne recht, wenn er das „Cogito ergo sum" „tautologisch" nennt[25]) –, sondern mit jener Evidenz, die sich die abdichtende Konzentration als ihren eigenen Inhalt erzwingt.

Das Realitätserlebnis Descartes' steht schon im „Discours" termino-

[24]) Kant, Kr. d. r. V. B 131, 399 ff.

[25]) A. a. O. A 355.

logisch unter der Bezeichnung „méditation métaphysique“[26]). Der handgreiflich herausstellende Titel „*Meditationes* de prima philosophia“ unterstreicht den meditativen Charakter seiner Metaphysik in der neuen geschichtlichen Situation, die oben angedeutet wurde. Während sich Descartes im „Discours“ fast entschuldigt, daß er den Leser mit der „méditation métaphysique“ belästigt, beherrscht sie jetzt uneingeschränkt das Feld und schreitet aus dem erhellten Punkt in die ganze Breite der Folgerungen fort, die sich gegenständlich als die „Lehrsätze“ seiner Metaphysik bestimmen lassen. Descartes hat seine „Meditationes“ als Übungen für sechs Tage, für eine Woche gedacht[27]). Es ist dies durchaus im Sinne des Meditationscharakters, der ein methodisches Vorgehen, eine strenge Zeiteinteilung, gewisse Pausen, in denen sich der Gedanke setzt und verfestigt, sinngemäße Wiederholungen usw. verlangt. Ein anderes Mal beklagt sich Descartes über das flüchtige Hinlesen über die 1. Meditation, bei der man mehrere Wochen stehenbleiben müsse, damit sie für die folgenden Meditationen die entsprechende Wirkung habe[28]). Die 1. Meditation „de iis quae in dubium revocari possunt“ schafft ja gerade durch ihre Ver-

[26]) Von hier aus wird auch die ganze Verschiedenheit gegenüber *Augustinus* und *Montaigne* deutlich. Für Augustinus gibt es — nach dem Thema seiner Philosophie: deum *et* animam scire cupio — keine Selbstgewißheit ohne Gottesgewißheit. Selbstsein heißt „von-Gott-sein“ und „auf-Gott-hin-sein“. Seele und Gott sind die Pole eines Realitätsverständnisses, das nur in solcher Verspannung möglich ist. Deshalb bleibt Gott für Augustin auch durch seine ganze Philosophie hin „da“; denn er ist in allem mitgemeint. Die meditative, einpolige Selbstgewißheit Descartes' führt erst auf dem Wege des „Beweises“ zu Gott, der fortan, als bewiesener, seine philosophische Rolle — ausgespielt hat. — Das „Moi“ Montaignes ist das Gestaltlose und Ungestaltbare, das gerade niemals direkt in den Blick zu nehmen ist, der Strudel, der die wechselnden Selbsterlebnisse verschlingt, ohne einen festen Grund zu offenbaren, über den die Erlebnisse hinspielen. Die oft berufenen „Anklänge“ des „Discours“ — „représenter ma vie comme en un tableau“, „comme une histoire“, „comme une fable“ — sind darstellerisch, nicht sachlich zu verstehen. „Moy, ie me roule en moy mesme“ ist das schärfste Extrem zu dem „archimedischen Punkt“, den Descartes sucht.

[27]) Adam, a. a. O. 308.

[28]) Adam, a. a. O. 314. — Daß man die Meditationes nicht „comme un roman“ lesen dürfe, ist gleichfalls deutlich gegen die frühere Absicht des „Discours“ gerichtet.

neinungen, durch die Forderung des „gründlichen Umsturzes aller bisher gehegten Anschauungen", durch die Vorstellung vom höchst mächtigen Lügengeist und durch den Zweifel an der Allgüte Gottes die Erwartungen, die die folgenden Meditationen erfüllen sollen. Philosophisch ist die 1. Meditation die belangloseste, und der heutige Leser mag sie als eine gewandte Einleitung und geschickte „Problemstellung" verstehen; für das „Meditieren" ist sie beinahe die wichtigste. Denn in ihr empfindet der Mensch seine vorphilosophische Ohnmacht, sein Preisgegebensein an natürlichen Irrtum und undurchsichtige Konvention, und in der Vergegenwärtigung der radikalen Ausmaße seiner ungesicherten Existenz wird er bereit, eine neue Gewißheit zu empfangen, die ihn frei macht, und die ihn aus seiner Verlorenheit erhebt. Kann man das philosophische „Erlösungsbedürfnis" stärker erzwingen, als es Descartes in der 1. Meditation getan hat, was sich durch seinen Hinweis auf die notwendige und durch Wochen fortgesetzte Wiederholung als unmißverständliche Absicht Descartes' erweist. Man kann solchen Tatsachen gegenüber nicht von zufälligen Anklängen sprechen wollen, sondern es zeigt sich hier ein wesentlicher und untergründiger Zusammenhang mit dem Begründer der gegenreformatorischen „méditation méthodique" über allen Wandel der konkreten Ziele hinweg. Descartes gehört in die Geschichte der gegenreformatorischen „Meditation".

Neben die religiöse Meditation des Glaubens hat Descartes die *philosophische Meditation der Selbstgewißheit* gesetzt. Durch das Auslöschen der ursprünglichen Inhalte wurde für das geschichtliche Verständnis Descartes' der meditative Charakter seines eigenen und originalen Realitätserlebnisses selbst unsichtbar, obwohl sich die Meditation doch nur mit einem anderen Sinn erfüllt und auf ein neues Ziel gerichtet hat. Man könnte von einer radikalen „Säkularisation" der religiösen Praktik sprechen, wenn man nicht zugleich bedenken müßte, daß die jesuitische Meditation selbst einer raffiniert rationalistischen Psychologie entsprungen ist, also einer Wandlung zur rationalen Form gar nicht mehr bedurfte. Nur das Anwendungsgebiet war bei Ignatius ein anderes und nach ihm waren die Mittel seiner „exercitia" bestimmt.

Ignatius will das *Ende* der mittelalterlichen Welt nicht wahr haben. Der geschichtlichen Situation zum Trotz imaginiert und realisiert er

meditativ eine verlorene Wirklichkeit. Der christliche „Kosmos" als Weltbild und Geschichte, der den mittelalterlichen Menschen als gegebene und objektiv gültige Ordnung umfing, wird von ihm meditativ *beschworen,* und es ist das Geheimnis seiner Menschenführung und Seelenvergewaltigung, daß er durch die Mittel einer experimentell erprobten Technik und Disziplin die Vorstellungswelt der Einbildungskraft in die Wirklichkeit des Glaubens verwandelt. Seine Macht über die Menschen beruht auf einer, man möchte sagen, rationalistischen Zauberpraxis, die sich nirgends als solche zu erkennen gibt, sondern den Anschein erweckt, als wäre seine ganze Seelenführung nur Verweis und Appell an eine objektiv gültige Realität.

Die cartesische Meditation könnte man demgegenüber als die ehrliche *Ernüchterung* in der wirklichkeitslosen Situation der Zeit nennen. Nachdem die großen Wirklichkeiten des Mittelalters nicht mehr *sind,* nicht mehr *tragen* und nicht mehr *binden,* nimmt Descartes diese geschichtliche Lage ernst und stellt den Menschen ohne illusionistische Täuschung *neben* die verfallende Wirklichkeit und „sichert" ihn im Einsturz seiner Vergangenheit durch den Rückzug auf „sich selbst". Der platte Rationalismus der Nachfolger, die idealistische Deutung und die erkenntnistheoretische Funktionalisierung des cartesischen „Selbstbewußtseins" hat gerade diese Größe Descartes' nicht mehr verstanden, die darin lag, daß er unbewußt und aufrichtig eine Weltwende mitvollzieht, die ihn in eine neue, noch nie erlebte und verwirklichte Realitätserfahrung hineindrängt. Die aufleuchtende Realität seiner Meditation ist die Basis eines neuen Zeitalters, das sich im Widerstand gegen die Wirklichkeit hält und seine Verzweiflung in den Trotz der Unerschütterlichkeit der rationalen Selbstgewißheit verwandelt. Schon Descartes selbst hat seine nicht logisch begründete, sondern meditativ erzwungene Realitätserfahrung hinter der Oberfläche einer bloß beweisenden und ordnenden Rationalität verdeckt, und diese wirkt als eigentlicher „Cartesianismus" im Gestaltwandel der modernen Bewußtseinsgeschichte fort. Es ist der Rationalismus aus zweiter Hand, der das Bewußtsein des *Verzichts* auf umgreifende Wirklichkeit verloren hat und sich ahnungslos und harmlos glücklich weiß in der Selbstherrlichkeit der Vernunft. Descartes hat um diesen Verzicht in den Jahren des Zweifels – bis zu jener Novembernacht

des Jahres 1619 – gekämpft und seinen neuen Einsatz errungen; dem „Rationalismus" ist er zugefallen, und er gebraucht ihn wie ein selbstverständliches und gedankenlos benütztes Werkzeug.

Descartes ist nicht ein beliebiger unter vielen und gleichwertigen Rationalisten, sondern als Vater eines Zeitalters der verdeckten Wirklichkeit der *einzige*, der um den Standort jenseits der Wirklichkeit *gerungen* hat und aus einer uns illusionistisch und kaum nachvollziehbar erscheinenden Daseinserfahrung heraus von der Tragfähigkeit des Rationalismus *überzeugt* war. Wer einmal unbefangen und in seinem Urteil unbeeinflußt von dem leeren Gerede unserer Philosophiegeschichte über die epochale Größe Descartes' an seine Fragestellung herankommt, muß wohl zuerst darüber erstaunen, wie man so fragen *kann*. Ein „Denker" versucht einsam an die Helligkeit seines Bewußtseins die verlorene Wirklichkeit wieder anzuknüpfen, die fortan durch das Kriterium einsichtiger „Klarheit" und „Deutlichkeit" ihres *Begriffs* existieren soll. Descartes selbst war manchmal von der denkerischen Unwirklichkeit seiner „Welt" betroffen, wenn sich die Abdichtungen seiner Meditation nach außen öffnen mußten, was namentlich in der brieflichen Äußerung der Fall war. Nicht nur Pascal und Voltaire haben von dem metaphysischen „Roman" der cartesischen Philosophie gesprochen, „semblable à l'histoire de Don Quichot", sondern auch er selbst stieß sich gelegentlich an der Härte begegnender Wirklichkeit, die plötzlich den geschlossenen Ring seiner Konzentration durchbrach[29]). „Mundus est fabula" steht in dem geöffneten Buch, das Jan Weenix auf seinem Bildnis Descartes in die Hand gab; er vermittelt uns das fast erschrockene Erstaunen der Zeitgenossen über das neue Weltbild, das nicht durch die Klarheit und Nüchternheit der Erkenntnis, sondern im Letzten absichtslos wie eine Schöpfung der Phantasie in seinen Bann zwingt und überwältigt[30]). Und wer einmal in den

[29]) Archives de philosophie, XIII, S. 84 f.

[30]) Vgl. auch Arnold Gehlen, Die Bedeutung Descartes' für eine Geschichte des Bewußtseins (in „Archiv f. Rechts- u. Sozialphilosophie" XXX, S. 501 ff.). — Die lebensgeschichtlich bezeugte Hinneigung zum „Okkultismus" der Rosenkreuzer möchte ich freilich mehr als Rest aus der Zeit des Suchens verstehen, der durch die neue meditative Gewißheit auch für die „Innerlichkeit Descartes'" mehr und mehr an Bedeutung verliert.

Zügen des Meisterbildnisses von Frans Hals zu lesen versucht hat, wird die Unheimlichkeit dieser Erscheinung, die abstößt und doch nicht losläßt, nicht mehr vergessen können: das große Auge, das auf keinen einzelnen Gegenstand, sondern in eine unbestimmte Ferne geht, und schon im bildlichen Eindruck die „Undurchdringlichkeit" der Materie zu leugnen scheint, die Descartes in der Theorie so souverän mißachtet hat, weist uns in eine visionäre Welt, die in ihm verschlossen blieb und durch keinen seiner Freunde, Verteidiger und Verehrer wieder geweckt wurde. Der unbestechliche Blick seines ehrlichsten Gegners hat sie vielleicht erkannt: Pascal notiert einmal: „Écrire contre ceux qui approfondissent trop les sciences. Descartes." Er bekämpft in Descartes kein rationales Phantom, sondern eine hintergründige Wirklichkeitsgewißheit, die — an Gott vorbeigeht. „Je ne puis pardonner à Descartes; il aurait bien voulu, dans toute sa philosophie, se pouvoir passer de Dieu"[31]).

Was Pascal, der Jesuitenfeind, mit seiner gläubigen Leidenschaft bestreitet, und was Frans Hals in seinem Bildnis offenbar gemacht hat, ist die *Möglichkeit der „méditation métaphysique"*, die originale Leistung des visionären Rationalisten, der die „realisierenden" Kräfte der Meditation in die Philosophie eingeführt hat. Drei Jahrhunderte haben seine Formeln nachgesprochen, benützt und gewandelt, aber der Kern seines Wesens ist niemandem undurchsichtiger gewesen als gerade den Rationalisten, die sich auf ihn beriefen. Es gehört zu den Merkwürdigkeiten der neueren Philosophiegeschichte, daß der größte Rationalist aller Zeiten in einer Weise undurchsichtig ist, daß ihn vielleicht nur der leidenschaftliche Gegner erkennt.

II. Philosophie der Rationalität

Was uns bei Descartes als Philosophie entgegentritt, ist in keiner Weise die „normale" und allgemeingültige Situation des Philosophierens, zu der eine ebenso ungeschichtliche wie rationalistische Philosophiegeschichtsschreibung den cartesischen „Anfang" aufgebauscht und zugleich verharmlost hat. Descartes gehört in die Wende seiner Zeit, und seine Philosophie ist der Ausdruck einer geschichtlichen

[31]) Blaise Pascal, Pensées et opuscules (Brunschvicg; éd. min.), p. 360.

Notlage, die in der Geschichte des Abendlandes einmalig genannt werden muß; sie ist der *Ausweg*, der allein noch übrig zu sein schien, nachdem die Wirklichkeit das Denken nicht mehr weiter führte und vorwärts trieb. Indem der Notstand zur *Norm* wurde und die Unnatürlichkeit des Rationalismus zur *Selbstverständlichkeit* der Philosophie, war jeder Blick für die konkreten Gestaltungen der Philosophie verloren. Diesem ungeschichtlichen Denken verdanken wir die oft unbewußt vollzogene, aber vielleicht deshalb um so wirksamere Gleichsetzung von Philosophie und Rationalismus, die die echten philosophischen Anliegen unserem wirklichen Leben entfremdete und den Ernst des Philosophierens unglaubhaft machte.

Wer an Descartes seine Vorstellung von Philosophie überhaupt bilden will – der moderne und noch zeitgenössische Begriff von Philosophie ist *wesentlich* an Descartes gebildet –, tut gut daran, sich die geschichtliche Ausnahmelage zu vergegenwärtigen, in der der Cartesianismus entstanden ist und allein entstehen konnte, um wieder über das *erstaunen* zu können, was der eingefahrenen Denkgewohnheit eines rationalistischen Zeitalters so unmittelbar einleuchtete und zwingend erschien. Daß das Denken mit sich selbst beginnt, ist keineswegs sein natürlicher Anfang. Es wird dazu gezwungen, weil es selbst allein als fester „Gegenstand" übrig geblieben ist – das war die Lage Descartes' –; oder es setzt diesen Anfang als fiktiven Ausgangspunkt – das ist die Lage des modernen, „erkenntnistheoretischen Philosophierens", das mit dem stillschweigenden Verzicht auf Wirklichkeit beginnt.

Descartes ist der Vater der *Moderne*, jener Epoche, die sich aus der *Erschöpfung* aller Baukräfte entwickelt, die die mittelalterliche Welt in vorderster Linie gestaltet haben. Sie ist die fragwürdigste aller Epochen unserer Vergangenheit und als solche das bloße Zwischenreich, die große Senkung zwischen einem Zeitalter unbewußter und unreflektierter Wirklichkeitsgestaltung im Medium des mittelalterlichen Universalismus und einem Zeitalter bewußter und damit vertiefter Wirklichkeitsverpflichtung aus der neuen Erfahrung des volkhaft bedingten Lebens und seiner politischen Forderungen.

Die Zukunft, an deren Anfang wir zu stehen glauben, kann nicht die Vergangenheit jenseits dieser Senkung wiederholen und das unreflektierte Wirklichkeitsgefühl wiederherstellen, das in den welt-

geschichtlichen Krisen des 15. und 16. Jahrhunderts untergegangen ist. Es kennzeichnet die philosophische Lage unserer Gegenwart und die *Verantwortung* philosophischer Selbstbesinnung vor unserer Zukunft, daß unsere Bindung in die Wirklichkeit und unser Gehorsam gegen die gegebenen Ordnungen des Lebens *wieder* gewonnen sind, daß sie dem Wirklichkeitsverlust unserer nächsten Vergangenheit abgerungen und im Gegenwurf gegen den drohenden Nihilismus der wirklichkeitslosen Rationalität ihre Anerkennung finden müssen.

Von der Innenseite des „einsamen" Descartes wenden wir uns deshalb zu dem weltgeschichtlich wirksamen; von der nur ihm eigenen Realitätserfahrung der weltlosen „Cogitatio" zu den Prinzipien, in denen sie sich ausdrückt; von Descartes zum — Cartesianismus[32]).

Wir vergegenwärtigen uns die grundsätzliche Position des cartesischen Rationalismus im Durchgang durch drei Stufen seiner Problematik.

Auf der ersten Stufe fragen wir nach der eigentlichen Grundlage des Rationalismus. Sie ist von Descartes nicht ausgesprochen und in der Durchführung seiner Philosophie verborgen. Ein nachträgliches Verständnis wird sie sichtbar machen müssen als die vorausgeworfene Bildlichkeit des „Gegenüber", die die Welt zwangsläufig der Struktur des Logischen unterwirft. Wir treffen hier auf das *Urbild* des rationalen Denkens, dessen ins einzelne gehende Auslegung die Darstellung, das „System" der cartesischen Philosophie ist. Was in der Enge dieses Ansatzes ausgeschlossen ist, bringt keine begriffliche Ausbreitung mehr zurück; um so weniger, je konsequenter das „System" seine Inhalte aus den ursprünglichen Prinzipien erzwingt.

Die zweite Stufe bezeichnet das sichtbare Fundament des Cartesianismus: die *Methode*. Sie ist für Descartes kein „erkenntnistheoretisches" Problem, wie die neukantianistischen Descartesverehrer dieses Herzstück seiner Weltanschauung umgedeutet haben. Im Vollzug

[32]) Vgl. zu den folgenden Fragen auch das vor kurzem erschienene Buch von Karl Jaspers, Descartes und die Philosophie, Berlin 1937, das aus existenzphilosophischer Haltung den „Verlust des Seins selbst" im Cartesianismus nachzuweisen unternimmt. Gegenüber der existenzphilosophischen Deutung dieses Vorgangs liegt für mich der Nachdruck auf der *geschichtlichen* Entleerung als der Voraussetzung für das Freiwerden der gehaltlosen Rationalität.

seines Rationalismus bedeutet sie die eigentliche Daseinssicherung in einem rational gewonnenen und nur rational zu behauptenden Raum. An ihr hängt mehr als nur die Garantie der Wissenschaftlichkeit und Exaktheit seines Forschens. Von der Harmlosigkeit moderner Methodologie, die man als wissenschaftliche Beschäftigung in einem anderwärts gesicherten Dasein betreibt, ist sie durch die Entschiedenheit getrennt, mit der hier das gesamte Dasein auf die Möglichkeit einer rationalen „μέθοδος", eines rationalen Weges zur Selbst- und Weltgewißheit gestellt ist.

Endlich werden auf der dritten Stufe die *Folgen* sichtbar werden, die sich aus der Punktualität des neuen Ansatzes ergeben müssen: die ungeheueren Entwirklichungen seines Rationalismus, die Schattenhaftigkeit seiner rein begrifflichen Welt, der abstrakte Mechanismus mit seiner Unfähigkeit, Leben zu deuten, und die unphilosophische Genügsamkeit, am „Dasein" der Dinge die Frage enden zu lassen, ohne durch ihr wirkliches Wesen, ihren Sinn und ihre Fülle beunruhigt zu werden. Die durch Descartes vollzogene „Reformation" – so hat er selbst seine Neubegründung der Philosophie gern gekennzeichnet – erzeugt in Wirklichkeit eine trostlose, tote Öde, hinter der schon „grau und chimärisch" der Nihilismus steht, die heimliche Verzweiflung an wirklichem Sinn und sinnvoller Wirklichkeit, die kein erdachtes Ideal überwindet.

Welt im Gegenüber

Die Erkenntnis des Menschen ist eine Weise seiner Stellung zur Welt. Nicht die erste und nicht die einzige Weise, aber eine wesentliche, in der sich sein Wirklichkeitsbezug durchklärt und erhellt.

Der Rationalismus macht aus der Erkenntnis den einzig *rechtmäßigen* Bezug des Menschen zur Welt. Glaube und Wille, Leidenschaft und Begeisterung sind ihr gegenüber unsichere und täuschende Zugänge zur Welt, durch die sich das „Wesen" der Wirklichkeit nur scheinbar enthüllt. Denn mit ihnen löst sich der Mensch nicht aus der Welt, zu der er die reine, „objektive" Beziehung aufnehmen will. Kräfte der Wirklichkeit durchgreifen sein Weltverhältnis und reißen ihn in ihre Bewegung mit hinein. Gegen diesen Zirkel, daß Wirklichkeit auch das Verhältnis zur Wirklichkeit begründet, wehrt sich der

Rationalismus durch den Versuch, den Standort zu finden, auf dem ein reines Gegenüber von Erkenntnis und Welt möglich werden soll.

Daß dieses Verhältnis des reinen Gegenüber ein schlechthin erstes, unabhängiges und durch keine Wirklichkeit getrübtes sei, ist der Sinn des rationalistischen Ideals der *Voraussetzungslosigkeit* der Erkenntnis. Es ist deutlich, daß mit dieser Voraussetzungslosigkeit die *Entwirklichung des Erkennenden* gefordert ist. Der aus seiner Wirklichkeit gelöste Erkennende ist das „reine Subjekt" der cartesischen Philosophie, das „Sum cogitans". Dieses rein denkend sich verhaltende Subjekt wird zur wirklichkeitsentnommenen Instanz, der gegenüber alle Wirklichkeit „objektiv" wird in dem doppelten Sinne der Gegenständlichkeit und der allgemeinen Gültigkeit.

Was an dem späteren wissenschaftstheoretischen Postulat der „Voraussetzungslosigkeit" in der jüngst abgelaufenen Wissenschaftsepoche nicht mehr so unverwischt kennbar ist, liegt in der von Descartes mit vorbildlicher Einfachheit und Durchsichtigkeit vollzogenen Aufspaltung des einheitlichen Erkenntnisaktes in *Subjekt* und *Objekt* offen. Da die Wirklichkeit nicht mehr trug und keinen Halt mehr gab, mußte außer ihr und frei von ihr der Punkt gefunden werden, der umgekehrt die Wirklichkeit zu tragen und zu begründen fähig war. Das spätere erkenntnistheoretische Philosophieren machte von dieser „Errungenschaft" der neueren Philosophie zwar nur noch einen hypothetischen Gebrauch, insofern es an dieser logischen Setzung die Phänomene der Erkenntnis gleichsam unter den isolierenden Bedingungen des Experiments beobachten wollte. Da aber die Erkenntnistheorie ihrerseits zum Fundament dieser logistischen Systeme geworden war, blieb die cartesische Ausgangsstellung unverkürzt maßgeblich auch für alle sachlichen Fragen, die in diesem Systemdenken auftauchten[33]).

Es ist das große Verdienst und das bleibend Lehrreiche an Descartes, daß er in der geschichtlichen Lage, in die er gestellt war, am Ende langer Entwicklungen den lockenden Versuch wagen mußte, die

[33]) *Praktisch* wollte die „Erkenntnistheorie" die Umgriffenheit des Erkennenden gar nicht leugnen; aber es war ihre Inkonsequenz, daß sie *trotz* ihres zugegeben fiktiven Charakters jeden anderen Ursprung des Philosophierens — im Prinzip — ausschließen mußte, weshalb sie auch niemals zur Philosophie, sondern bestenfalls zu theoretischen Vorfragen einer solchen kommen konnte.

Erkenntnis der immer wieder erneuten Beunruhigung durch die umgreifende Wirklichkeit des Lebens zu entziehen und ein für alle Mal in den gesicherten Gang fortschreitender Bereicherung und Erweiterung zu bringen[34]).

Die Tendenz als solche war nicht neu. Sie stammt aus dem noch ungestörten Wahrheitsabsolutismus der schlechthin anfangenden Philosophie der Griechen; sie war aus ihr unter gänzlich veränderten Bedingungen vom abendländisch-universalen Denken übernommen. Als die Hochscholastik das Organon des Aristoteles aufgriff, als der Cusaner aus der Kenntnis der Quellen den platonischen Erkenntnisbegriff erneuerte, als Francis Bacon der aristotelischen Schulmetaphysik sein Erfahrungsprinzip entgegensetzte und überall, wo man dem Ideal eines allgültigen und zeitlosen Wissens nachstrebte, war die gleiche Tendenz herrschend.

Aber immer wieder sprach die Wirklichkeit mit und bildete gegensätzliche Formen der Erkenntnis aus; immer wieder scheiterte das abendländische Ideal. Es bedurfte der großen Windstille der Wirklichkeit im Zeitalter Descartes', damit der Verkünder der Voraussetzungslosigkeit der Wissenschaft gleichsam im luftleeren Raum wirklichkeitslosen Denkens gegen sein Wissen und gegen seinen Willen die *Voraussetzungen* enthüllen mußte, die von nun ab das „europäische" Ideal der „Objektivität" tragen sollten. Jede spätere Erörterung der Wissenschaftsfrage wird auf die beispielhafte „Lösung" des cartesischen Erkenntnisexperiments zurückgetrieben, in dem sich eine seit altersher wirksame Ideologie radikalisiert und mit eindeutiger Grundsätzlichkeit herausstellt.

[34]) Beispielhaft ist dieses „erkenntnistheoretische" Ethos der cartesischen Philosophie in der „Einführung" ausgesprochen, die Heinrich Rickert der Neuausgabe der „Hauptschriften" Descartes' in der schönen — aber nicht immer zuverlässigen — Übersetzung Kuno Fischers vorangestellt hat. „Daß Descartes eine so überragende Bedeutung ... erhalten hat, läßt sich schwer denken ohne seine Art der Lebensführung, in der ... die Erkenntnistheorie ... zur Lebens*leidenschaft* geworden war." Ohne daß wir uns heute eine solche „Leidenschaft" auch nur vorzustellen vermöchten, zeigt diese Stelle doch gerade diejenige Seite des Cartesianismus, die auch in der Systemphilosophie der Jahrhundertwende noch „nacherlebbar" war.

Nicht die rationalistische Geisteshaltung als solche ist das Entscheidende an Descartes. Auch Abaelard und Gilbert de la Porrée, auch Montaigne und Pierre Charron waren Rationalisten und erarbeiteten Methoden, vor denen die denkerische Originalität Descartes' zum mindesten erheblich verblaßt. Entscheidend ist vielmehr, daß er den Rationalismus *weltbildlich* machte und im unbewußten Gefühl verlorener Wirklichkeit eine neue Sicherheit in der bloßen Formalität des Logischen zu entdecken glaubte.

Die Voraussetzung dieser rationalistischen Weltbildlichkeit ist die innere Struktur des Logischen selbst: die *Bildlichkeit* des unverspannten, neutralen *Gegenüber*. Auch das „reine" Denken, die bloße Formalität mit ihrem Absehen von jedem Inhalt, läuft nicht aus sich selbst an, sondern *vollzieht* nur eine ursprüngliche und unableitbare *Bildlichkeit* unseres Bewußtseins, die im Trennen und Verknüpfen der logischen Funktionen ihre Auslegung erfährt. Es ist die räumliche Ordnung des Nebeneinander, die hier für das Selbst- und Weltverständnis grundlegend wird. Diese *Bewußtseins*ordnung der Räumlichkeit wird im weltbildlichen Rationalismus zur *Welt*ordnung, die Struktur des bloßen Nebeneinander zur Struktur alles Seienden, die Formalität des Denkens zum Gefüge der „Wirklichkeit" selbst.

Deshalb „zerfällt" unter dem weltbildlichen Rationalismus die Welt in Teile, die aus sich selbst unverspannt im Vollzug des Denkens lediglich zusammengesetzt werden. Bei Descartes ist das Problem der „Zusammensetzung", das im Grunde auf der künstlichen Projektion zerlegender Räumlichkeit in die ursprünglich einheitliche Wirklichkeit beruht, zur Zentralfrage seiner „Metaphysik" geworden[35]). Die Folge des räumlich zerteilenden Schemas ist auf der ganzen Linie der zerklüftende *Dualismus*, der den Charakter dieser Metaphysik bestimmt und eine durchaus *künstliche* und unwirkliche Problematik erzeugt.

Gewiß kann der metaphysische Dualismus bei Descartes als ein Erbteil geschichtlich früherer Dualismen verstanden werden, worauf die begriffsgeschichtliche Auslegung allein abheben möchte. Aber die

[35]) „Seit Descartes ist man am Brückenschlagen": dieses Wort Diltheys (Briefwechsel zwischen W. Dilthey und dem Grafen Paul Yorck v. Wartenburg, S. 55) kennzeichnet in der Tat die gesamte nachcartesische Metaphysik.

geschichtliche Herkunft erhellt nur die inhaltliche Bestimmtheit des cartesischen Dualismus, nicht seine eigentümliche philosophische Struktur. Diese zeigt sich gerade in der *Gegensätzlichkeit* zu den „vorbildlichen" Dualismen der platonischen Ideenlehre und der christlichen Spannung zwischen Leib und Geist.

Es liegt auf der Hand, daß weder der antike noch der christliche Dualismus aus der neutralen Nebenordnung unverspannter Heterothesen entsprungen ist. Für den griechischen Menschen war es das Bedürfnis nach Haltbarkeit, Gediegenheit und Gegründetheit seiner Welt, das ihn veranlaßte, sie durch eine zweite, „wirklichere" Welt zu unterbauen und zu festigen. Es handelt sich für Platon um eine „Rettung" der gelebten Wirklichkeit durch die beständigen und wandellosen „εἴδη" (διαῳώζειν τὰ φαινόμενα), um so dem ohne sie verfließenden Werden eine Grenze und ein Ziel (πέρας) zu setzen. Nicht eine ursprüngliche Weltflüchtigkeit, sondern die Leidenschaft, in der Wirklichkeit Grund zu finden und Fuß zu fassen, erzeugt die platonische Ideenlehre, aus der erst eine späte systemsüchtige Zeit den rationalen Dualismus der „Zweiweltentheorie" herausgelesen hat. Der nie rationalisierbare Gedanke der „μέθεξις", der aus der Bildlichkeit des Ineinander, der Durchdringung gedacht ist, schließt den starren Dualismus des Nebeneinander grundsätzlich aus. Kein Systemdenken über begriffliche Möglichkeiten, sondern das durch und durch konkrete Unterfangen, die wankend gewordene Wirklichkeit der attischen Polis aus neuer Tiefe zu festigen, steht hinter der Polarität platonischer Philosophie.

Auch für den Christen ist der ihm eigene Dualismus keine gedankliche Setzung, sondern Niederschlag des erlebten Widerstreits seiner polar gespannten Existenz. Keine Neutralität im Gegenüber, sondern auf beiden Seiten die Tendenz, das Gegenüber auszulöschen und den Raum des anderen einzunehmen. Der Charakter dieses Dualismus ist der Kampf; der Sinn dieses Kampfes der Sieg des Göttlichen über die endliche, aber reale Macht des Bösen. Von vornherein rechnet dieser Dualismus mit keiner Gleichwertigkeit der Gegensätze, sondern mit der absoluten Werthaftigkeit des Einen und der unaufhebbaren Wertfeindschaft des Anderen. Die rationale Bemühung christlicher Theologie und Philosophie bleibt im Grunde unzureichend, diesen inneren

Spannungsgehalt auszuschöpfen; sie kann sich lediglich die Aufgabe setzen, die Möglichkeiten eines inneren Nachvollzugs zu öffnen und spekulative Wegbereitung zu schaffen.

Im platonischen und im christlichen Dualismus ist das Rationale vorgängig durch ein Selbstverständnis gelebter Wirklichkeit geleitet, das es davor bewahrt, in der Begrifflichkeit denkerischer Bewältigung in bloße Formalität und leere Beschäftigung mit sich selbst zu verfallen. Ganz anders bei Descartes. Hier wird das Rationale *unmittelbar* als weltbildlicher Dualismus wirksam. Die Neutralität des Gegenüber wird zum Baugesetz der Welt, das Leben resigniert vor dem Verstand wie die Wirklichkeit vor der Konstruktion. Der cartesische *Mechanismus,* die restlose *Verdinglichung* aller Weltgehalte, die *Atomisierung* der Wirklichkeitszusammenhänge sind von diesem einheitlichen Ursprungspunkt seiner Philosophie aus gesehen keine verschiedenen Gesichtspunkte, sondern notwendige und zusammengehörige Folgen des rational-weltbildlichen Ansatzes. Wenn das Gegenüber zur entscheidenden Kategorie der Weltdeutung wird, brechen die gegebenen Zusammenhänge und Einheiten auseinander; das künstliche Begreifen zerrissener Einheiten kann nur zur mechanischen Zusammenfügung führen. In der Abschichtung des konkreten Bewußtseins bis zum wirklichkeitslosen Bezugspunkt „reiner Subjektivität" ist Wirklichkeit nicht mehr ihrem Wesen gemäß als Prozeß und Entfaltung, sondern nur noch als totes Geschiebe einzelner „Dinge" zu verstehen. Die Zeit selbst, die reale Bedingung des natürlichen Wachstums und der geschichtlichen Entscheidungen verliert ihren Realitätscharakter und wird zur bloßen Funktion des räumlichen Nebeneinander[36]). Durch die Ablösung aller Gegenständlichkeit von der erkennenden Subjektivität verschwindet das „Qualitative", der Wert- und Sinnträger aller Wirklichkeit.

Der cartesische Dualismus von denkender und ausgedehnter Substanz, gehaltlich der formalistische Rest abendländischer Metaphysik, bedeutet strukturell die restlose *Veräußerlichung* und Objektivierung

[36]) Die Aufhebung der Zeit ist das stärkste Beruhigungsmittel, über das die Philosophie der Rationalität verfügt. Die „Wirklichkeit" wird dadurch aus jeder „Dringlichkeit" hinausgeschoben. Das Fehlen jeder Zeitproblematik ist für die Geschichte des Cartesianismus bezeichnend.

der Welt, die Zerlösung aller echten Zusammenhänge, die Beseitigung jeder Frage nach Sinn und Aufgabe menschlichen Daseins. Die Welt rückt vom Bewußtsein ab als eine unendliche Summe qualitätsloser, d. h. wertindifferenter Teile, die nur aus dem ordnenden Bewußtsein ihre Einheit empfangen. Das „Subjekt", der abstrakte Ort dieser Einheit, steht außer der Wirklichkeit; es übernimmt die Rolle des „unbeteiligten Zuschauers", der in seiner Objektivität vom Sinn der Wirklichkeit nichts erfährt, weil er die Kräfte nicht kennt, die sich hier messen.

„Welt im Gegenüber" als die weltbildliche Struktur des Cartesianismus ist das *radikale Ende der Philosophie,* entsprungen aus der ideologischen Bemühung, sie im rationalistischen Verzicht auf die Beunruhigungsmomente der Wirklichkeit – zu vollenden.

Der Glaube an die Methode

Durch Descartes ist das philosophische Methodenbewußtsein zu einem jeder sachlichen Fragestellung vorausliegenden und vom gegenständlichen Fragen ablösbaren Erkenntnisbereich geworden.

Die platonische „*μέθοδος*" war eine Wegklärung, gleichsam ein vorübergehendes Innehalten innerhalb und im Vollzug des gegenständlichen Fragens selbst, das sein Ziel hatte und um des Zieles willen den Weg prüfte. Die aristotelische Logik war ein „*ὄργανον*", unter welchem Titel die spätere Zeit das logische Schrifttum des Aristoteles mit Recht vereinigte, d. h. ein Werkzeug, das zwar selbst keine gegenständliche Bedeutung beanspruchen durfte, aber gerade deshalb nur innerhalb gegebener sachlicher Fragezusammenhänge angesetzt werden konnte und zu Ergebnissen führte. Das Mittelalter kannte methodische Erwägungen wesentlich nur unter dem Gesichtspunkt der „Konkordanz", der Übereinstimmung zwischen dem vernünftigen Wissen und der erleuchtenden Offenbarung; eine Kette fortlaufender Verhältnisbestimmungen führt von Augustins „De doctrina christiana" bis zur einleitenden Quaestio der „Summa theologica" des Thomas auf der Höhe der Scholastik.

Die Renaissance hatte bei ihrem Bestreben nach einer Rückeroberung der Natur ein neues Methodenbewußtsein entwickelt. Bei Galilei und bei Kepler treten die verschiedenartigen Ansatzpunkte heraus,

die – bei starker Gegensätzlichkeit untereinander – im Kampf gegen den gemeinsamen Gegner, die naturblinde Syllogistik der Aristoteliker, geeint sind.

Galilei, bildungsmäßig mit dem wiedererwachten Demokritismus der italienischen und französischen Renaissance vertraut und in seiner mathematischen Gläubigkeit dem totalen Mechanismus Descartes' in mancher Weise vorgreifend, bezeichnet den Ausgangspunkt der Entwicklung einer Wissenschaft, die sich in ihrem erklärenden Kausalismus selbst gern die „exakte" genannt hat. Kepler steht im Gegensatz zu ihm in einer Reihe deutender und sinnverstehender Naturforscher, die eine durchhaltende deutsche Linie der Naturforschung bezeichnen. Aus einer vorausgeworfenen Weltbildlichkeit des vollkommenen „kreishaften" Seins werden die mathematischen Möglichkeiten entworfen, die im Geschehen das Gesetz sichtbar machen können. Die geometrische Beherrschbarkeit der kosmologischen Vorstellungen bedeutet ihre „scibilitas", ihre Wißbarkeit[37]).

Die Briefe, die zwischen den beiden Begründern neuzeitlicher Naturforschung gewechselt wurden, sprechen die weitgehende Übereinstimmung ihrer Anschauungen aus und haben deshalb nicht wenig dazu beigetragen, die Resultate beider in der Weise anzunähern, wie wir dies aus den geistesgeschichtlich nicht fundierten Geschichten der Naturwissenschaft zur Genüge kennen. Kepler, der seine Naturforschung aus einer lebendigen Naturganzheit heraus vollzieht, scheidet von vornherein als Wegbereiter des cartesischen Methodenbewußtseins aus. Aber auch Galilei, obwohl er sich in vielem auf den Cartesianismus zubewegt, ist von Descartes noch unendlich weit entfernt. Nachdem schon die begriffsgeschichtliche Betrachtungsweise der Vergangenheit Galilei dem „Vater der neueren Philosophie" angenähert hatte, besteht auch heute in der berechtigten Abwehr des mechanischen Ra-

[37]) Es ist für das Ganze der Keplerschen „Methode" aufschlußreich, daß seine Entdeckung der Ellipsenform der Planetenbahnen einer solchen Annäherung der „scibilitas" ihren Ursprung verdankt. Da die geometrische Festlegung der Beobachtung Kreise von einer gewissen Breite ergab, mußten sie in der Ausdeutung als elliptische Bewegung vom inneren Rand des Kreis„bandes" zum äußeren verstanden werden. Die Formeln der „Planetengesetze" enthalten von ihrer entscheidenden weltbildlichen Genese — nichts.

tionalismus die Gefahr, die beiden Denker des Mechanismus zu gleichartig zu sehen. Aber gerade eine deutliche Abhebung Descartes' gegen seinen Geistesverwandten Galilei läßt die Eigenart der radikal-rationalistischen Methode heraustreten.

Trotz seiner großen mathematischen Leistung als Entdecker des analytisch-geometrischen Verfahrens – die stärkste einzelwissenschaftliche Probe seines gleichsam angeborenen Raum-Denkens – und trotz mancher Verdienste um schwierige und ungelöste physikalische Probleme seiner Gegenwart, ist Descartes nicht eigentlich „Naturforscher" gewesen in dem Sinne, wie wir in besonderem Maße Paracelsus oder Kepler, aber auch Galilei oder Newton als solche bezeichnen würden. Naturforscher erscheinen uns als Menschen einer besonderen Ehrfurcht, die in außergewöhnlichem Maße einer Hingabe an gegebene Geschehens- und Sinnordnungen fähig sind. Alle großen Naturerschließer haben mit ihren „Theorien" gezögert und sie fast widerwillig ausgebildet; denn im letzten bedeuteten sie ihnen einen unzureichenden Annäherungsversuch menschlichen Denkens an übermenschliche Vorgänge, über die auch die kühnste Hypothesenbildung nicht endgültig Herr werden kann.

Descartes fehlt diese Ehrfurcht in hohem Maße. Nicht nur seine „Naturphilosophie" in den „Principia Philosophiae" (1644) macht den Eindruck eines allzu unbekümmerten und selbstsicheren Theoretisierens, sondern auch die sehr viel frischeren Untersuchungen der „Essais" (1637) scheinen es auszusprechen, daß er sich von der Natur nicht belehren, sondern in seinen fertigen Meinungen nur bestätigen lassen will. Diese Untersuchungen scheint Goethe im Auge zu haben, den ja die Theorie der Lichtbrechung und die physiologische Optik der „Dioptrique" und der „Météores" besonders interessieren mußten, wenn er sein Urteil über den Naturforscher Descartes mit den Worten ausspricht: „Er wendet sich gegen die Natur und gibt sich im einzelnen viele Mühe; doch mochte ihm als Naturforscher manches entgegenstehen. Er scheint nicht ruhig und liebevoll an den Gegenständen zu verweilen, um ihnen etwas abzugewinnen; er greift sie als auflösbare Probleme mit einiger Hast an und kommt meistenteils von der Seite des kompliziertesten Phänomens in die Sache[38])."

[38]) Materialien zur Geschichte der Farbenlehre, Renatus Cartesius.

Es steht für Descartes fest, daß die Probleme „auflösbar" sind, weil der Verstand ihre „Wahrheit" vorwegnimmt und sie, wie er gerade in der „Dioptrique" im Hinblick auf das Brechungsgesetz behauptet, „apriori" beweist. Dieser vorwegnehmenden Rationalität gegenüber ist Galilei eine grundsätzlich andere Forschernatur. Denn obgleich er gleichfalls auf den totalen Mechanismus Descartes' zugeht, steht er als Forscher im Gehorsam gegen eine objektive Gesetzlichkeit, der sich der Verstand durch seine rationalen Vorgriffe nur annähert, ohne mit ihr zur Deckung zu kommen. Die Entkräftung des Einwandes, daß die Naturwirklichkeit den rationalen Setzungen nicht entspricht, durchzieht als methodisches Hauptanliegen den „Dialog über die beiden Weltsysteme". Sie geschieht durch den ausdrücklichen Hinweis auf die seinsmäßige *Verschiedenheit* mathematischer und empirischer Realität, die nicht nur rational unüberwindbar, sondern geradezu Voraussetzung für den sinnvollen Ansatz der Rationalität ist. Die Rationalität lockt die Natur aus ihrem verhüllten Geheimnis heraus, sie legt ihr Hypothesen vor, die sie bewahrheiten soll, und die aus der jeweils empfangenen Antwort ihre ständige Korrektur erhalten.

Wir dürfen nicht vergessen, daß die abstrakten Resultate unserer Physiklehrbücher nur das caput mortuum seiner durchaus konkreten Forschung enthalten, daß diese Ergebnisse nicht als starre Endgültigkeit, sondern bewußt nach Maßgabe ihrer gelungenen „Annäherung" gewertet werden müssen. Und darin liegt die Größe Galileis und die Ursache für das mögliche Einvernehmen mit dem aus ganz anderer Wurzel forschenden Kepler, daß er zwar rationaler, aber niemals rationalistischer Forscher gewesen ist. Auch eine durchaus un-rationale Welt wie diejenige Keplers ertrug die so weit vorgetriebene Rationalität Galileis, so daß Kepler die Verschiedenartigkeit der beiderseitigen Ausgangspunkte kaum empfunden zu haben scheint, während er dem in vieler Hinsicht verwandten, aber unmathematischen Paracelsus mit unverhohlener Kritik gegenübertritt. An Descartes mußte Keplers Weltschau zerbrechen, und der Sieg des Cartesianismus hat für Jahrhunderte die deutsche Naturforschung und Naturdeutung aus seinem Geist wirkungslos gemacht.

Erst mit Descartes wird das Methodenbewußtsein restlos formal und ohne Vergleich mit einer gegenständlichen Realität vorgängig

sicherbar, weil es sich rationalistisch als *Selbst- und Weltgewißheit zugleich* begreift. Die Unterscheidung zwischen der Seinsweise des Rational-Mathematischen und des Empirisch-Wirklichen ist gefallen. Damit wird die am Anfang der cartesischen Philosophie anhebende Klärung seines Methodenbewußtseins, die das spätere „erkenntnistheoretische" Philosophieren auf seine Weise nachvollzog, zu einem philosophischen Wendepunkt von grundsätzlicher Bedeutung. Das Methodenbewußtsein Descartes' ist der klare Ausdruck für den *Verlust des konkreten Wirklichkeitsbewußtseins*, ohne das so wenig eine große Naturforschung wie eine echte Philosophie möglich ist.

„Nur einen Punkt, der fest und unbeweglich wäre, forderte Archimedes, um die ganze Erde zu bewegen. Und auch ich darf Großes hoffen, wenn ich auch nur das Kleinste gefunden habe, das fest und unerschütterlich steht." Mit diesen Worten, die die zweite zentrale Betrachtung der „Meditationes de prima philosophia" einleiten, steuert Descartes auf den archimedischen Punkt seiner neuen Gewißheit zu, der von nun an, nach dem „umfassenden und gründlichen Umsturz aller seiner bisher gehegten Überzeugungen", das Weltbild des Cartesianismus tragen soll.

Der Vorstoß in die Richtung einer unbedingten Gewißheit gibt sich äußerlich als eine Kampfansage gegen die „sinnliche Gewißheit" der naiven Weltsicherheit und gegen die unursprüngliche Autoritätshaltung der aristotelisch-scholastischen Theologie und Philosophie. Er geschieht in *skeptischer* Absicht gegen die *Resultate* bisheriger Wissenschaft, dagegen in unerschüttertem Glauben an die Möglichkeit echter und strenger *Wissenschaftlichkeit überhaupt*. In dieser Hinsicht ist seine Skepsis nur *methodischer* Art, d. h. eine Infragestellung der bisher geleisteten Forschungsergebnisse und ein Anhalten der bisher allein geübten Forschung selbst, bis ihre Fundamente gesichert und endgültig gefestigt sind.

Zunächst müssen alle „Vorurteile" und mit ihnen alle Wirklichkeit, von der dieses erkennende Bewußtsein weiß, getilgt werden, damit es dann alle Wirklichkeit und alles Wissen um sie nur sich selbst zu verdanken hat. Aber – und dies ist wieder entscheidend für den extrem rationalistischen Charakter des Cartesianismus – der archimedische Punkt liegt nicht *hinter* dem Zweifel, sondern *im* Zweifel,

in der Tatsache des Zweifels selbst. Er ist nicht die Wegbereitung und die Quelle neuer Gewißheit, sondern der Zweifel *ist* die Gewißheit – die einzige *unmittelbare* Gewißheit, die dem Menschen möglich ist. Im Zweifel und nur in ihm ist sich die Rationalität als *Selbst*gewiß-sein durchsichtig, evident. Wo nicht gezweifelt wird, ist gar keine Gewißheit, sondern nur das zufällige und fragwürdige Wissen um Eindrücke und Meinungen, die „von außen" kommen. Aber das „Außen" ist die Bodenlosigkeit, in der auf keinen Grund zu kommen ist, die Unsicherheit und das Un-sein schlechthin.

Insofern alle Gewißheit aus dem im Zweifel selbstgewissen Bewußtsein stammt, schließt die Selbstgewißheit die *Welt*gewißheit in sich. Die cartesische „Wirklichkeit" *ist die Gewißheit* in der *cogitatio;* neben dem formalen Gewißheitskriterium kennt der Cartesianismus kein neues Kriterium der Realität, wie sich dies an dem Beispiel der Aufhebung der Materie in die reinen Denkmomente des Raumes am klarsten und zugleich am überraschendsten zeigt.

Man hat geglaubt, den Einwand des radikalen Rationalismus gegen Descartes abschwächen zu müssen, weil er selbst unter dem Begriff der „cogitatio" ausdrücklich alle Vorgänge des Bewußtseins, das Vorstellen, Empfinden und Fühlen ebenso wie das rationale Denken befaßt sehen will. Allein alle diese Vorgänge haben ihre Gewißheit nur im Durchgang, gleichsam in der Feuerprobe des – rationalen! – Zweifels. Nicht sie selbst geben Gewißheit, und zwar das rationale Denken ebenso wenig wie die Vorstellung und das Gefühl, sondern erst der sich an ihnen versuchende und sich als Gewißheit bewährende Zweifel. Denn sonst müßte die Begrifflichkeit der Scholastik, die nicht selten ebenso „reines" Denken ist, auch Gewißheit für sich in Anspruch nehmen können, was ja gerade von dem neuen Methodenbewußtsein Descartes' her verneint werden mußte.

Methodischer Zweifel besagt deshalb nicht Vorspiel seines Denkens, Vorbau seines Systems, sondern Vollzug seines Rationalismus in seiner ganzen *Grundsätzlichkeit.* Im sich Loslassen in den scheinbar bodenlosen Zweifel hinein bewährt er die unbedingte Gewißheit des Verstandes, der sich nicht verlieren *kann,* auch wenn er die Gewißheit von sich werfen *möchte.* Im Wegwerfen jeder einzelnen Ge-

wißheit kommt die *eine*, die einzig *wirkliche* zurück: diejenige der in sich selbst gegründeten Rationalität[39]).

Es fällt uns heutigen schwer, wenn es uns nicht überhaupt unmöglich ist, diese letzte Gewißheit des unter zahllosen Rationalisten einzig radikalen nicht nur zu verstehen, sondern wirklich nachzuvollziehen. Im Vergleich mit ihm ist jede spätere Zeit geradezu realistisch zu nennen. Im Grunde kennen wir ja den Rationalismus als eigene Erfahrung nur aus dem 19. Jahrhundert in einer sehr ungründlichen und unernsten Form. Man braucht Descartes nicht zu lieben, um das Bedürfnis zu haben, ihn gegen die Flachheit zu schützen, die er in der Folgezeit zwar verschuldet hat, an der er selbst aber noch nicht teilhat. Denn vielleicht war er wirklich der Rationalist, der sein Ideal der Rationalität nicht nur dachte, sondern lebte. Die Größe Descartes' wie seine unaufhebbare Fremde und Ferne zu allem, was uns heute und deutsche Philosophen von jeher bewegte, liegt darin, daß jener archimedische Punkt wirklich als Fundament *empfunden* werden konnte, daß der Glaube an die Methode jeden unmittelbaren Wirklichkeitsbesitz zu ersetzen vermochte.

Im Hinblick auf diesen Sinn seiner Methode wird auch deutlich, daß sie mit der Harmlosigkeit moderner „Methodologie" nichts als den halben Namen gemeinsam hat. Zwar leiten sich alle diese Bestrebungen im Letzten aus Descartes her, aber aus dem Ernst ist Spiel geworden, aus der verhaltenen Leidenschaft der Rationalität eine kühle Sachlichkeit der Problemstellung, aus dem Ganzen, um das es für Descartes ging, ein abgemessener Bereich von Fragen, über die „objektiv", d. h. unbeteiligt und ohne jeden persönlichen Einsatz entschieden werden konnte. Descartes hatte sich mit seinem Glauben an die Methode der Unwirklichkeit des *Rationalen verschrieben*. War dieser Halt auch schlecht genug, er *wollte* keinen anderen und lebte die Entwirklichungen, die aus ihm folgten.

[39]) „Le projet d'une Science universelle qui puisse élever nostre nature à son plus haut de perfection" sollte — März 1636 — der Titel der vier Abhandlungen von 1637 sein. (Descartes an Mersenne, Ausgabe Adam und Tannery I, 339.) Es handelt sich nicht nur um unseren Verstand, sondern um „unsere Natur", die hier „vollendet" werden soll.

Jenseits der Wirklichkeit

Der Schatten Descartes', der über Jahrhunderte fällt, wird durch das Licht nicht aufgehoben, das durch die Ausbildung mechanischer Erkenntnis und technischer Bemeisterung der Natur in die Welt kam. Auf der Grundlage des weltbildlichen Gegenüber und der Ich-Einsamkeit des erkennenden Bewußtseins breitet sich jener *Schwund* aller Wirklichkeiten aus, der früher oder später in die *Auflehnung* gegen die Ordnungen der Wirklichkeit übergehen und die dämonischen Züge einer *nihilistischen* Verschwörung gegen den Sinn der Wirklichkeit annehmen mußte.

Descartes glaubte am *Anfang* eines Weges zu stehen, der die Menschheit zur *Sicherheit* ihrer Existenz für alle Zukunft führen müßte. Er hat der Natur ihre *Kräfte* genommen, um sie ohne Widerstand in mechanischer Quantifizierung beherrschbar zu machen. Er hat die gefährlichen Tiefen der menschlichen Seele verschüttet, den Zufall entthront und das Schicksal gebunden. Er hat die Geschichte so gleichgültig gemacht, daß der Ernst geschichtlicher Entscheidung jede Beunruhigung verlor. Er hat das Ringen um Gott zur Selbstbewußtheit der logischen Wahrheit abgeklärt und damit den Streit um den wirklichen und „lebendigen" Gott endgültig „metaphysisch" geschlichtet. Er hat auf der Grundlage der allgemeinen und gleichen Rationalität die Menschheit geeint und die Schranken niedergelegt, die bis dahin die Völker aus dem großen allmenschlichen Verband abgesondert haben.

Mit anderen Worten: die *gesamte* Ideologie des modernen Europa entstammt dem cartesischen Ansatz. Für uns Grund genug, diesen Ansatz zu durchdenken und ihn in seinen Folgerungen zu begreifen. Aber wie dieser Ansatz das Ergebnis aus einem *Ende* ist – aus dem Versinken einer substantiellen Vergangenheit –, so sind auch die Errungenschaften des modernen Europa aus cartesischem Geist das Ergebnis der *grundsätzlichen Entwirklichungen,* durch die Descartes die Herrschaft des rationalen Bewußtseins aus dem epochalen Ende der „abendländischen" Geschichte rettete.

Die Einsicht in den Wirklichkeitsbegriff Descartes' vermittelt uns am deutlichsten den Einblick in die unübersteigbaren *Grenzen* der

cartesischen Philosophie, die man als eine allzu große Selbstbescheidung und philosophische Bedürfnislosigkeit deuten muß, wenn man überhaupt die Bezeichnung „Philosophie" diesem radikal rationalistischen Weltverständnis gegenüber beibehalten will.

Schelling hat einmal für den Cartesianismus die glückliche Formel gefunden, daß es ihm „nicht darum zu tun war, die Dinge zu begreifen, sondern nur darum, zu wissen, daß sie *seien* (das Wenigste, was man von den Dingen wissen kann)"[40]. Und in der Tat bewegt sich sein gesamtes Denken um die naive Selbstverständlichkeit der *Existenz* der Dinge. Die cartesische Frage nach der „Wirklichkeit" geht auf das *Dasein*, nicht auf das *Sein*, auf das formale *Daß* und auf kein inhaltliches *Was*. Die ungeheure Erschütterung des Wirklichkeitsbewußtseins ist schon an dieser grundlegend gewordenen Fragestellung zu ermessen. Der Aberglaube, daß die Philosophie in einer grundlos gewordenen Welt damit anfangen könne zu beweisen, daß die Dinge „sind", schließt aber zugleich das Vorurteil der schlechthin und ursprünglich *rationalen* Gegebenheit der Welt in sich. Denn nur nach diesem Vorurteil kann man hoffen, Wirklichkeit rational *begründen* und *sichern* zu können.

Aber Wirklichkeit als Gehalt und Fülle eines umgreifenden Lebenszusammenhanges läßt sich überhaupt nicht „begründen", sondern nur *aufweisen* als das Vorhandene, Gegebene und schlechthin Bindende. Wirklichkeit kann verdeckt sein, und dann wird es die Aufgabe philosophischer Besinnung sein, sie freizulegen und sie zu der ihr gemäßen Wirksamkeit zu entbinden. Wirklichkeit gestattet keinen rationalen Rückgriff *hinter* sie, sondern nur ein rationales *Zugehen* auf sie mit der Absicht, die Verkleidungen und Überlagerungen abzutragen, die eine herkömmlich gewordene „Kultur", Begrifflichkeit, Religiosität usw. auf ihr abgesetzt haben. Diese *Befreiung allein* kann der Sinn einer sich selbst verstehenden Philosophie sein, und die bewegende Kraft aller philosophischen „Reformationen", in die sich der Rationalismus Descartes' zu Unrecht eingereiht hat, entstammt der Leidenschaft für die unentdeckte oder wieder verhüllte Wirklichkeit in ihrer Tiefe und Fülle, die keine Rationalität vorwegnimmt.

[40]) S. W. Bd. X, S. 12.

Jede echte Philosophie ist eine „Reformation" – nicht einer einmal gewesenen Kulturgestalt, sondern immerwährender Wirklichkeitskräfte, die gerade im Geschichtlichen, im sogenannten „Kulturellen" verdeckt und als die unmittelbar schöpferische Grundlage dem Blick entzogen sein können. Der Cartesianismus ist unter diesem entscheidenden Gesichtspunkt die *Sinnverkehrung* des eigentlich philosophischen Anliegens, insofern er nicht zur Wirklichkeit befreit, sondern die Wirklichkeit durch Abstraktionen, die allein Halt geben sollen, *vernichtet.*

Vom seiner selbst gewissen Denken, dem Ausgangspunkt des Cartesianismus, führt, auch durch keine noch so intensive Überbeanspruchung der denkerischen Mittel, niemals ein Weg zur Wirklichkeit, sondern nur zur *Existenz* von *Dingen für das Bewußtsein.* An dieser absoluten Grenze scheitert jeder Rationalismus als philosophische Unternehmung, weil das Denken einer zwar uneinnehmbaren, aber nach außen hin isolierten Festung gleicht. Es mag seiner selbst noch so sicher sein und sich der Unstörbarkeit seiner Sicherheit rühmen: es bleibt in sich abgeriegelt und ohne Möglichkeit des Übergangs in die Wirklichkeit, da ihm diese als eine anderwärts erschlossene zugänglich sein müßte, damit es, nicht aus sich, sondern an ihr fruchtbar werden könnte.

Begründen lassen sich Denkzusammenhänge, nicht Wirklichkeiten. Schon ein solches Unternehmen verrät, daß das Wesen der Wirklichkeit in ihrem *Gedacht-werden* gesucht wird, und daß damit bereits im Ansatz die Verfehlung des eigentlichen Gegenstandes vollzogen ist. Was an der Wirklichkeit gedacht werden kann, ist niemals die Wirklichkeit *selbst,* sondern nur der rationale Durchgriff, mit dem wir Wirklichkeit ins Bewußtsein heben und gegenwärtig halten. Wirklichkeit wird *gelebt* und als Aufgabe, Anspruch und Forderung *gehört* und verstanden. Wer glaubt, diese gelebte und fordernde Wirklichkeit „einklammern" und als „naive Weltansicht" auch nur vorläufig „suspendieren" zu können, um sich einen schlechthin rationalen Weg zu ihr zu bahnen und dann auf dem rational gesicherten Ausgangspunkt die zunächst abgewiesene Fülle der Wirklichkeit wieder aufrichten zu können, verkennt dabei das Wesen der Wirklichkeit

ebensosehr, wie er die Kraft und die Tragweite des Rationalen überschätzte.

Was sich aus dieser optimistischen Zumutung an die Rationalität ergibt, ist auf der ganzen Linie die *grundsätzliche Verwandlung der Wirklichkeit in außenweltliche „Realität"*. Und dies ist das Folgenreiche des cartesischen Rationalismus, daß es ihm nach vielen und immer wieder gescheiterten Anläufen der Vergangenheit gelungen ist, die Wirklichkeit durch die außenweltliche Realität scheinbar endgültig zu ersetzen und damit den Weg anzuzeigen, der zu einer grundsätzlich erschöpfenden Handhabung aller Zusammenhänge der Objektivität führen müßte.

Was lange schon als Prozeß der Rationalisierung in Bewegung war, was sich in gewissen Aufklärungstendenzen der mittelalterlichen, namentlich der französischen Philosophie vorbereitete und in der Renaissance als Opposition des eigenen und freien Denkens gegenüber Schulzwang und Dogma lebendig wurde, kam in Descartes zum Abschluß: die Dominanz des *wissenschaftlichen Bewußtseins* über allen ursprünglichen und unreflektierten Wirklichkeitsbesitz. Die Wissenschaft arbeitet nicht mehr als Klärung *in* der Wirklichkeit, sondern als letzte Instanz *über* der Wirklichkeit. Descartes ist damit zum Ausgangspunkt aller Bestrebungen geworden, die sich in den Jahrhunderten der Moderne unter der Bezeichnung *„wissenschaftliche Weltanschauung"* zusammenfassen lassen. Dies ist der eigentliche *Glaube* der Rationalität, den freilich jede tiefere Besinnung auf das Wesen der Wirklichkeit als Aberglaube einer Spätphase erkennt: daß die Wissenschaft das menschliche Dasein nicht nur funktional mitbestimmen, sondern selbst *tragen* könne.

In der Umwandlung der Wirklichkeit in außenweltliche Realität schwinden alle Kennzeichen gelebter Wirklichkeit, deren Fehlen uns bei Descartes nicht mehr überraschen kann. Es fehlt bei Descartes in erster Linie das niemals restlos objektivierbare *Naturverhältnis*. Der Mensch *hat* nicht nur Natur und natürliche Eigenschaften als „Objekte" seines rationalen Erkennens, sondern er *ist* Natur, erkennt, handelt und erfährt sein Schicksal *als* Natur. Er kann sich aus seinem Natur-sein nicht lösen, ohne damit die Wurzel abzuschneiden, aus der

er wächst, ohne sich von den Kräften auszuschließen, mit denen die Natur aus ihm handelt.

Daß der Mensch von dieser Naturgrundlage her ein ursprünglich Handelnder, kein „rein" Erkennender, ein Mitspieler, kein bloßer Zuschauer, ein Umgriffener, kein isolierter freier Betrachter ist, dieses Fundament einer erst heute wieder versuchten und aus neu eröffnetem Wirklichkeitsgefühl unternommenen Anthropologie, ist bei Descartes grundsätzlich zerstört. Die Dürftigkeit seiner Aussagen über den Menschen – deutlichstes Beispiel dafür seine für den heutigen Leser wahrhaft ungenießbare Abhandlung „Über die Leidenschaften der Seele" – haben in dieser Abspaltung des Natürlichen, in dieser restlosen Objektivierung des menschlichen Naturverhältnisses ihren Grund. Die Folgerungen seines Mechanismus für die untermenschliche Natur sind zu bekannt, um hier im einzelnen auf sie einzugehen. Aber die Automaten-Theorie ist keine Extravaganz der cartesischen Naturphilosophie, sondern eine ganz selbstverständliche Folge des ursprünglichen Ansatzes[41]). Die Verteidiger Descartes', die in seiner philosophischen Methode einen unüberholbaren und für alle Zeiten gültigen Ansatzpunkt der philosophischen Systematik erkennen wollen, aber seiner Auffassung über den Automatismus des organischen Lebens nicht beipflichten können, unterscheiden sich von Descartes nur durch die – Inkonsequenz, und sie versündigen sich dadurch gerade gegen die bemerkenswerte Eigenschaft des cartesischen Denkens, das auch die Absurdität nicht scheut, wenn die Logik des eigenen Ausgangspunktes sie fordert.

Es fehlt weiterhin bei Descartes jeder Begriff der *Gemeinschaft*. Auch dies ist kein Versagen im Einzelnen, sondern ein unvermeidlicher Mangel seines Denkens. Wie sich die Natur nicht in eine Summe außenweltlicher Objekte auflösen läßt, so kann Gemeinschaft nicht als nachträglicher Verband getrennter Individuen verstanden werden. Echte Gemeinschaft ist ebenso ungegenständlich, wie ein ursprüngliches Naturverhältnis unobjektivierbar ist. Von Gemeinschaft weiß ich nur, insofern ich selbst *in Gemeinschaft stehe*, ihre Aufgabe als

[41]) Auf eine allerdings unfolgerichtige Einschränkung seines Panmechanismus, Ausgabe Adam und Tannery V, 267 ff., möchte ich hier wenigstens hinweisen.

meine Aufgabe, ihr Schicksal als mein Schicksal vernehme. Wo solche Gemeinschaft geleugnet ist – und sie ist bei Descartes mit dem methodischen Ansatz im isolierten Subjekt geleugnet – bleibt nur noch die nachträgliche Verbindung, der größere oder kleinere Verein, die Gesellschaft als Ersatz bestehen. Diese Gemeinschaftslosigkeit seiner Philosophie ist zweifellos durch einen persönlichen Charakterzug im stärksten Maße unterstützt worden. Individualist nach Geburt, Stand und Neigung hat er sich keiner Gemeinschaft zugehörig gefühlt und an keinem gemeinsamen Schicksal teilgenommen. Die Einsamkeit des Philosophen, von wirklichkeitserfüllten Denkern wie Platon oder Nietzsche leidend erlebt, wird von ihm als ungestörte Denkermuße gesucht, und er bereitet damit das unbeteiligte Verhältnis so vieler späterer Denker zu den Gemeinschaftsschicksalen ihrer Zeit vor, das die Philosophie nicht nur um jede Wirkung, sondern auch um den Glauben ihrer Zeitgenossen an ihr Verantwortungsbewußtsein gebracht hat.

Daß die Wirklichkeit des *Volkes*, die Mission des *Staates* zur volkhaften Gestaltung, der Sinn des *Opfers* für die Gemeinschaft von ihm nicht gesehen werden, ist selbstverständliche Folge des weltlosen und gemeinschaftslosen Ausgangspunktes seines Denkens. Die ganze Un-Menschlichkeit seiner Philosophie, die abstrakte Denk-Substanz am Anfang, der tote Mechanismus als Folge, lassen ihn als den radikalen Begründer gemeinschaftsblinder Theorien erscheinen, die in die rationalistischen Hypothesen des „Gesellschaftsvertrags" und in die aus gleichem Geist entsprungenen Experimente der Französischen Revolution hineintreiben. Auch hier gilt: was im Ausgangspunkt übersprungen ist, holt kein Denken wieder ein; das zu enge Fundament der cartesischen Philosophie wirkt weiter und bestimmt den Baustil der folgenden Jahrhunderte, die auch hierin Descartes „zu Ende denken".

Ferner fehlt bei Descartes jede tiefere Frage nach Wesen und Sinn der *Geschichte*. Eine naturlose und gemeinschaftlose Welt hat auch keinen Raum für die geschichtlichen Wirklichkeiten. Denn die Geschichte ist in ihrem Wesen Einsatz und Entscheidung naturbedingter Gemeinschaft; sie lebt aus der Wirklichkeit unseres ständig *werdenden* Daseins, aus der Wirklichkeit der *Zeit*. Die wirkliche Zeit

ist der Raum des Schicksals für die naturbedingte Gemeinschaft. Indem Descartes die umgreifende Natur auflöst, die ungegenständliche Gemeinschaft atomisiert und die wirkliche Zeit als statische Dimension der Räumlichkeit funktionalisiert, hebt er die Geschichte als umfassende menschliche Wirklichkeit auf und verflüchtigt sie zur Idealität eines leeren, rationalen Gedankens.

In dieser „Geschichte" gibt es keine entscheidende Stunde mehr, weil alles nachzuholen ist, was eine jeweilige Gegenwart versäumt. Es ist gleichgültig, ob der menschliche „Fortschritt" als allmenschliche Sicherheit und schrankenlose Naturbeherrschung in hundert oder in tausend Jahren zur Vollendung kommt, während aus echtem Geschichtsbewußtsein heraus eine Stunde über das Schicksal eines Volkes, ja vielleicht über die Zukunft der Menschheit *entscheiden* kann. Denn Geschichte setzt den Bestand der weltgeschichtlich handelnden Völker voraus, die ihren Sinn in sich selbst tragen und die diesen Sinn nur mit ihrer Existenz zusammen verteidigen können. Sind nicht Völker, sondern eine abstrakte Menschheit die Träger der Zukunft, dann wird das Schicksal der Völker gleichgültig und bedeutungslos.

Die Punktualität des weltlosen Subjekts, das nur noch durch den rationalen Ausgriff aus seiner Ich-Einsamkeit eine Zukunft hat oder wenigstens eine solche sich erträumt, entleert die Geschichte zur bloßen Reihe einzelner Ereignisse, die auf die einförmige Schnur des „Fortschritts" aufgereiht werden. Fortschritt ist aber nur Weiterbildung des Vorhandenen, das einer graduellen Steigerung fähig ist. Damit ist jeder *schöpferische* Charakter des geschichtlichen Werdens geleugnet und in einer ungeheuerlichen Vorwegnahme die Zukunft *entrechtet*. Es ist kein Zufall, daß das geschichtliche Empfinden aller Späteren in eine leidenschaftliche Gegnerschaft gegen den Cartesianismus umschlagen mußte. Denn während die Wirklichkeitsverluste auf dem Gebiete des Naturverhältnisses wenigstens eine relative Rechtfertigung durch die positiven Ergebnisse der „exakten" Fragestellung erfahren können, ist die Zerstörung und die Entrechtung der Geschichtlichkeit nicht durch die kleinste positive Leistung abgeglichen. Descartes hat damit die Verflachung des geschichtlichen Bewußtseins eingeleitet, die in ihrem erschrecklichen Ausmaß das traurigste Kennzeichen der Moderne ist. Das beginnende geschichtliche Wissen des 18. Jahrhun-

derts konnte auf dem durch Descartes verödeten Boden kein echtes geschichtliches Bewußtsein mehr erzeugen. Auch bei Montesquieu in Frankreich, bei Herder in Deutschland, bei Vico in Italien fallen die echt geschichtlichen Ansätze in das entscheidungslose Wissen um das Gewesene, in die aktionslose Beschauung zurück. Die Augenblicke heller Geschichtlichkeit sind nach Descartes selten geworden; seiner „Grundlegung" einer geschichtsfreien Realitätsbetrachtung haben es die modernen Jahrhunderte zu danken, daß sie in der Fülle historischer Ereignisse geschichtsblind und im tiefsten ungeschichtlich geblieben sind.

Endlich fehlt bei Descartes der Kampf und das Ringen um den *wirklichen Gott.* Wie die Natur, wie die Gemeinschaft und wie die Geschichte ist er als die durchgreifende Wirklichkeit entthront und durch den gedachten Gott ersetzt. Es gibt zum cartesischen Gott kein anderes Verhältnis als das des Denkens. Wenn für irgend einen, so gilt für Descartes das Wort, daß ein bewiesener Gott aufhören müßte, Gott zu sein. Wenn Descartes auch gelegentlich die Unerforschlichkeit der göttlichen Absichten ausspricht und sich gegen die Vermessenheit derer wendet, die trotzdem – teleologisch – diesen Absichten auf der Spur zu sein glauben, so ist doch die eigentliche „Göttlichkeit" seines Gottes das, was an ihm „gedacht" werden kann, und was sich als „eingeborene Idee" eines schlechthin höchsten Wesens in der cogitatio findet. Es handelt sich hier gar nicht um die Schwäche und mangelnde Schlüssigkeit seines angeblichen Gottesbeweises, sondern nur um die Tatsache eines zu beweisenden Gottes selbst, der *als* bewiesener kein wirklicher Gott ist – so wenig wie eine mechanisch „erklärte" Natur *unsere* Natur ist, als die wir leben, oder eine begründete „Gemeinschaft" von Individuen die Gemeinschaft, die wir immer schon *sind.*

Descartes besiegelt damit ein abendländisches Schicksal, das schon immer die Gefahr einer inneren Zerklüftung des abendländischen Menschen in sich barg: daß seine Philosophie und seine Religion aus einem doppelten Ursprung kommen. Die antike Philosophie kam aus der gleichen Wurzel, aus der auch die antike Religion und (religiöse) Kunst entsprangen. Indem diese Philosophie, abgelöst von ihrem religiösen Boden, vom Abendland übernommen wurde, und indem

gleichzeitig eine neue Religion, die auf Offenbarung und historischem Faktum beruhte, in das Abendland eindrang, entstand der Zwiespalt zwischen einer Philosophie, die niemals vollkommen religiös durchdrungen werden konnte, und einer Religiosität, die sich gegen die Anwendung philosophischer Wissenschaftlichkeit im Grunde sträubte.

Die Gestaltungen abendländischer Philosophie sind durch diese Lage entscheidend bestimmt. Dies muß sich namentlich derjenige zum Bewußtsein bringen, der die abendländische Philosophie als geradezu urbildlichen Ausdruck für das Kräfteverhältnis des Religiösen und Philosophischen ansehen möchte. Die abendländische Grundspannung von „Glauben und Wissen", natürlichem und übernatürlichem Licht, gehört *keineswegs* zum „Wesen" der Philosophie. Wie es sein müßte, wenn einmal unsere Philosophie in dem gleichen Grunde ansetzen könnte, aus dem auch unsere eigene Frömmigkeit stammt, das läßt sich aus der Gebrochenheit unserer geschichtlichen Gestaltungen nur ahnen; die glücklichen Voraussetzungen, die beispielsweise dem griechischen Denken gegeben waren, werden sich für den deutschen Menschen nur durch eine gründliche Überwindung seiner Geschichte ergeben können.

Daß aber für die Moderne, für jene aufklärungsstolzen Jahrhunderte, die das Mittelalter so weit hinter sich glaubten, der abendländische Dualismus von Philosophie und Religion nicht nur erhalten blieb, sondern geradezu seine höchste Schärfe angenommen hat, verdanken diese Jahrhunderte Descartes. Mit ihm schließt jener Prozeß, der dahin zielte, die Philosophie selbst zum Grund einer ihr gleichsam eingeborenen Religion zu machen. Insofern aber zugleich seine Philosophie strenge Wissenschaft und Demonstration sein wollte, beginnt damit die weitere Entwicklung, mit der Wissenschaft zugleich den Ersatz für die Religiosität zu geben – eine Entwicklung, die im neunzehnten Jahrhundert etwa bei David Friedrich Strauß zu ihrer letztmöglichen Flachheit gediehen war.

Das wahre Gesicht des cartesischen Gottes zeigt Spinoza, der aus dem Mechanismus Descartes' die richtige Folgerung zog, daß die „wahre", d. h. die nicht anthropomorph entstellte „Wirklichkeit" – deus sive natura sive substantia – *sinnlos* ist und in gänzlicher Sinn- und Wertfreiheit gedacht werden muß. Der Versuch einer „philo-

sophischen Religion" aus übernommener, religiös indifferenter Begrifflichkeit endet mit dem totalen Sinnverlust der Wirklichkeit.

Die Gott-losigkeit der cartesischen Philosophie besteht nicht in einer Leugnung Gottes oder in einer plumpen Materialisierung der Welt – zu beidem sind die Epigonen des Cartesianismus früher oder später übergegangen –, sondern in der begrifflichen *Unwirklichkeit* ihres Gottes, den man einen umgekehrten, einen rationalen Götzen nennen möchte. Der sinnlich-gegenständliche Fetisch ist tot, aber das höchste Gedanken-„Ding" einer Begriffsmetaphysik ist es nicht weniger. Der wirkliche Gott ist kein einzelnes Ding und kein allgemeiner Begriff, sondern eine erlebte Kraft, von der wir in den Entscheidungen unseres Lebens, in den Erfüllungen und Verfehlungen unserer Aufgabe, in der Schicksalhaftigkeit unseres Handelns, dessen Folgen nicht in unserer Hand liegen, wissen, ohne ihn zu durchschauen. Es gibt kein Gottesbewußtsein, das nicht auf dem Dunkel des „verborgenen Gottes" steht, weil es aus der rationalen Undurchsichtigkeit jeder gelebten, nicht nur gedachten und konstruierten Wirklichkeit stammt. Diese Ehrfurcht fehlt bei Descartes, und dieser Mangel hat seinen Gott entwirklicht und entkräftet.

Den verborgenen Gott, „Dieu caché", hat der französische Anticartesianer Pascal der „clarté" des metaphysischen Begriffsgottes aus echter Religiosität entgegengestellt.

* * *

Wenn wir uns fragen, wie diese Entwirklichungen in der ganzen Breite des konkreten Daseins möglich waren, so stoßen wir auf einen tiefen Bruch im Lebensgefühl des rationalistischen Menschen. Wir empfinden dieses fast ängstliche Sich-Begründen in einer absolut gewordenen Rationalität als krankhaft, den Beweisgang als künstlich, die ungeheure Anstrengung als unnatürlich. Jedes Denken, jedes Bewußtmachen von Zusammenhängen unserer Wirklichkeit, jede Vergegenwärtigung unseres Lebens, das wir sind, erscheint uns nur sinnvoll auf der Grundlage eines *Vertrauens* zur umgreifenden Welt, in der wir uns keineswegs gesichert und geborgen glauben, in der wir aber eine Aufgabe haben und um den Preis von Einsatz und Opfer eine Sinnerfüllung unseres Lebens erwarten.

Demgegenüber ist die rationalistische, entwirklichende Haltung durch ein *abgründiges Mißtrauen gegen die eingeborenen Baukräfte der Wirklichkeit* gekennzeichnet. Der Rationalist will dieser Wirklichkeit nichts anheimgeben, sondern umgekehrt sein Dasein, seine Aufgaben, sein Schicksal, seine Zukunft der Ungesichertheit und Offenheit jeder konkreten Lage entreißen. Das macht ihn bereit zu der grundsätzlichen *Flucht*, die er vollzieht, und die ihm deshalb nicht als Flucht zum Bewußtsein kommt, weil er die Mächte, vor denen er flieht, gleichgültig macht und in seinem rationalistischen Beherrschungswahn als Wirklichkeiten zum Verschwinden bringt.

Daß Mißtrauen in die Wirklichkeit wird offenbar, wenn man sich die „Ethik", die „Imperative" der cartesischen Philosophie zum Bewußtsein bringt.

Man hat den Mangel oft bemerkt, daß die Brücken, die Descartes von seiner Metaphysik zu seiner Lebenslehre, in der Sprache der Zeit von der theoretischen zur praktischen Philosophie schlägt, *künstliche* sind, daß der Cartesianismus eine eigenständige Lehre vom Handeln nicht entworfen hat. Das Denken schließt mit sich selbst. Es liegt in der Natur der Sache, daß ein wirkliches Handeln in einer entwirklichten Welt nicht möglich ist. Die Imperative seiner praktischen Philosophie können deshalb auch nicht aus den weltbildlichen Voraussetzungen seiner Metaphysik stammen, sondern bestenfalls mit ihnen übereinstimmen; ihren Ursprung müssen sie aus anderer Quelle empfangen.

Und in der Tat erneuert die cartesische „Ethik" nur die Grundsätze der stoischen Lebensweisheit, die, wie man sagen darf, weniger eine Lehre vom Handeln als eine Anweisung zur Vermeidung des Handelns darstellt. Sie ist ein Nachklang spätantiker Weltflüchtigkeit, eine unmittelbare Nachwirkung der Lebensführung und philosophischen Selbstdarstellung Montaignes und bereits in allem Grundsätzlichen das Vorbild für die stoische „Unabhängigkeit" Spinozas, der volklos und heimatlos, aber „selig aus Verstand" den europäischen Rationalismus von den drängenden Aufgaben des neuzeitlichen Geschehens einsiedlerisch ablöste und als esoterische Mystik einer kleinen Gemeinde entwickelte. In allen diesen Erscheinungen wirkt gemeinsam die nicht ohne starke asiatische Zuflüsse entstandene Be-

ruhigungshypnose des Stoizismus, die sich in so viele geistesgeschichtliche Vorgänge des Abendlandes eingeschlichen hat und die zweifellos notwendigen Reaktionen gegen den abendländischen Dynamismus vergiftete. Einzig der radikal verstandene Fortschrittsgedanke bleibt in größerem Ausmaß cartesisches Eigentum, aber dieser erzeugt kein *Handeln*, sondern lediglich eine *Technik*, kein Ethos, sondern nur ein Pathos.

Man darf zweifeln, ob jener freiwillige Rückzug Descartes' aus jeder Öffentlichkeit, aus der Gemeinschaft mit seinem Volk, ja selbst aus den abgeriegelten Kreisen der französischen Gelehrtenwelt unbedingt ein Zeichen seiner „philosophischen" Größe gewesen ist, oder ob sich nicht gerade durch ihn das verwundete und brüchige Wirklichkeitsgefühl des Zeitalters und seiner Person offenbarte. Jedenfalls fehlt uns, die wir aus der Epoche der Modernität austreten, der Sinn für diese Größe, die es sich, wie wir glauben, leicht machte und vor allem ihren Verzicht ohne jedes persönliche Opfer leistete. Seine ganze Haltung ist bestimmt durch das Bestreben, sich jeder Komplikation mit der Wirklichkeit zu entziehen. Deshalb verschmäht er es, sich der Menschen für seine Zwecke zu bedienen, weil sie ihn mit in den Strudel hineinziehen müßten; deshalb will er über den menschlichen Dingen stehen, weil sie ihm, wie er es selbst ausspricht, sämtlich eitel und nutzlos erschienen sind. Eine schmerzlose Resignation spricht aus den Selbstbekenntnissen seiner Werke. Mit Verachtung gedenkt er derjenigen, die ohne Beruf als einzelne die Geschicke ihres Volkes wenden möchten, statt bei sich im eigenen Innern Ordnung zu stiften. Und wer könnte einen solchen Beruf fühlen in einer Welt, die in sich eitel ist? „Meine Absicht hat sich nie weiter erstreckt als auf den Versuch, meine eigenen Gedanken zu reformieren und auf einen Grund aufzubauen, der ganz mir gehört („dans un fonds qui est tout à moi"). Selbst sein philosophisches Anliegen soll nach dem Selbstbekenntnis des „Discours" nicht über seine Privatsphäre hinausgreifen. „Meine Absicht ist nicht, hier eine Methode zu lehren, der jeder folgen muß, um seinen Verstand richtig zu leiten, sondern allein zu zeigen, auf welche Weise ich den meinigen zu leiten versucht habe."

Dieser Haltung entsprechen die Grundsätze, die Descartes sich im 3. Teil des „Discours" zurecht legt. Das Prinzip der *Mäßigkeit* steht voran. Das Mittelmaß ist der sicherste Weg, alles Übermaß von Natur aus schlecht. Die Welt pendelt zwischen Extremen, weil sie wesentlich unbeharrlich ist und am Vergänglichen haften bleibt. Der Weise hält die mittlere Linie ein aus der fast mathematischen Überlegung, daß von hier aus der Weg nach den beiden Extremen gleich weit sei.

Den zweiten Grundsatz möchte man das Gesetz der *Sparsamkeit* nennen. Der einmal eingeschlagene Weg soll weitergegangen werden. Das Leben zwingt zu Entscheidungen, die – leider! – nicht mit beweisbarer Sicherheit, sondern immer nur mit mehr oder weniger großer Wahrscheinlichkeit als die „richtigen" ergriffen werden können. D. h. das Leben suspendiert dauernd diese Philosophie, die jetzt ihre „Lebensweisheit" auszusprechen bestrebt ist. Wenn wir uns aber entschieden haben, wäre es ein Kraftverlust und eine Belastung mit Umwegen, aus gleichfalls unsicheren Anzeichen einen neuen Weg einzuschlagen, der ja wiederum keine Garantie der Richtigkeit in sich enthielte. „Und so ist es, weil die Handlungen des Lebens oft keinen Aufschub dulden, ein richtiger Grundsatz, daß, wenn wir die wahrsten Ansichten nicht deutlich zu erkennen vermögen, wir den wahrscheinlichsten folgen und selbst, wenn wir keine größere Wahrscheinlichkeit bei den einen als bei den anderen bemerken, wir dennoch für eine uns entscheiden müssen und sie dann, soweit ihre praktische Bedeutung reicht, *nicht mehr als zweifelhaft ansehen dürfen.*" Jede nachträgliche Beunruhigung vom Grundsätzlichen her wird durch diesen rationalen Probabilismus ausgeschaltet; auch das praktische Leben drängt auf seine endgültige Stabilisierung hin, wie die Unruhe der Natur im Mechanismus gebändigt wurde.

„Mein dritter Grundsatz war, immer bemüht zu sein, lieber mich als das Schicksal zu besiegen, lieber meine Wünsche als die Weltordnung zu verändern, und überhaupt mich an den Glauben zu gewöhnen, daß nichts vollständig in unserer Macht sei als unsere Gedanken" („de m'accoutumer à croire qu'il n'y a rien qui soit entièrement en notre pouvoir que nos pensées"). Dieser Glaube war das „Geheimnis jener Philosophen, die einst vermocht haben, sich der Herrschaft des Schick-

sals zu entziehen und trotz Schmerzen und Armut mit ihren Göttern in der Glückseligkeit zu wetteifern, denn sie waren unablässig bemüht, die Grenzen zu betrachten, die ihnen von der Natur gesetzt waren, und so überzeugten sie sich vollkommen, daß nur ihre Gedanken vollständig in ihrer Macht seien, und dieses allein war genug, sie von jeder Neigung für andere Dinge abzuhalten". Nicht der Kampf mit den Gewalten der Wirklichkeit, nicht das Aufnehmen des Schicksals, wo es begegnet, sondern das *Ausweichen* vor jeder Gewalt, die nicht „in unserer Macht ist", wird zum Ideal seiner stoischen Passivität. Es ist das grundsätzlich unheroische Ethos des Stoizismus, daß er die Widerstände besiegen will, indem er den Kampf vermeidet – ja daß er überhaupt den Glauben haben kann, daß sich der Kampf im Leben vermeiden läßt.

Wenn trotzdem der cartesische Stoizismus keine abseitige Theorie, sondern selbst eine Macht am Eingang der modernen europäischen Jahrhunderte geworden ist, aus der nicht zum kleinsten Teil die *Gestaltung* der Zukunft hervorging, so muß jene Flucht vor der Wirklichkeit hier selbst als *Bedürfnis nach Lebenssicherheit gestaltend* geworden sein. Die sichtbare positive Wirkung hat die durchaus negativen Ursachen für den geschichtlichen Blick verdeckt. Auch hier ist der Cartesianismus das Resultat aus einem *Ende*. Die Zurückführung der konkreten Wirklichkeit auf die *rational beherrschbare* Wirklichkeit, ja geradezu die Gleichsetzung von Beherrschbar-sein und Wirklich-sein wird im Ausweichen vor dem andrängenden Schicksal zur Grundlage einer geradezu enthusiastischen Zukunftserwartung. Aber nicht die Leidenschaft nach gesteigerter und vollerer Wirklichkeit, sondern der Wunsch nach immer ungestörterer *Sekurität* drängt hier in die Zukunft hinein. Im Rückgriff auf die selbstmächtige Vernunft eröffnen sich Möglichkeiten mittelbarer Weltbeherrschung, die eine neue Epoche in der Stellung des Menschen zur Welt heraufführen können, Dies ist der Sinn der oft überraschenden Ablehnung eines bloß spekulativen Ziels der Philosophie, durch die Descartes in den Gegensatz zur Selbstzweckhaftigkeit der neuscholastischen Spekulation seiner jesuitischen Lehrer getreten und zum geistigen *Ahnherrn des Positivismus* geworden ist.

Descartes läßt uns im 6. Kapitel des „Discours" auf den hintergründigen Zusammenhang von Wirklichkeitsferne und Lebensmeisterung blicken, der die Grundstruktur des *positivistischen* Einschlags seines Denkens ist. Metaphysik und Ethik, so meint er nun, habe er nie zu reformieren gesucht, weil hier jeder in seine Anschauungen verliebt und befangen bliebe. „Obwohl mir meine Spekulationen wohl gefielen, so glaubte ich, daß die anderen auch welche hätten, die ihnen vielleicht mehr gefielen. Sobald ich aber einige allgemeine Begriffe in der Physik („quelques notions générales touchant la physique") erreicht und bei ihrer ersten Anwendung auf verschiedene einzelne Probleme bemerkt hatte, wie weit sie reichen und wie sehr sie sich von den bisher üblichen unterscheiden, so meinte ich damit nicht im Verborgenen bleiben zu dürfen, ohne gegen jenes Gesetz schwer zu sündigen, das uns verpflichtet, für das allgemeine Wohl aller Menschen, so viel an uns liegt, zu sorgen." Durch diese „notions générales" in ihrer Nur-Sachlichkeit und unverbindlichen Unpersönlichkeit glaubt er dem wahren Fortschritt zu dienen und „Erkenntnisse zu gewinnen, die für das Leben fruchtbar („utiles") sind". In dieser Nützlichkeit liegt das neue Ideal seiner positivistischen Philosophie, durch die wir zu *„Herren und Eigentümern der Natur"* („maîtres et possesseurs de la nature") werden.

Die Zukunftsvision des technischen Menschen, in der die Schranken seiner Natur niedergelegt sind, taucht aus der metaphysischen Begrifflichkeit des Rationalismus auf, nicht weniger „utopisch" wie die Erwartungen eines Campanella oder Francis Bacon. Die Kräfte des Feuers, der Luft, der Gestirne, der Himmel und aller übrigen uns umgebenden Körper sollen dem Menschen zum schrankenlosen Gebrauch verfügbar werden. Die Erfindung unendlich vieler mechanischer Künste wird erwartet, mit deren Hilfe er mühelos die Früchte der Erde und alle ihre Annehmlichkeiten genießen könnte. Und zuletzt der irdisch unsterbliche Mensch, der auch die Erschöpfung durch das Alter überwinden könnte, wenn man von allen Ursachen und Mitteln der Natur die hinreichende Kenntnis besäße. Der rationale Mensch der Naturherrschaft bricht die Gewalt der Zeit, und in der ewigen Gleichzeitigkeit des selbstgewissen Verstandes entsteht die *neue* Schöpfung des dritten Weltzeitalters, das Comte als das positive erträumt, Nietzsche

als das Zeitalter des „letzten Menschen“[42]) in seiner gespenstischen Unwirklichkeit entlarvt hat.

Und diese Zeitlosigkeit der Rationalität, hineingeworfen in den Zufall und in das Chaos der Geschichte, verdunkelt durch den sinnlosen Einbruch der ewig unbeherrschten Wirklichkeitskräfte, ist die wahre Geschichte der Menschheit: die Geschichte ihres *Fortschritts*.

In diesem Begriff laufen alle Fäden zusammen, ihm dienen alle Entwirklichungen des Cartesianismus – das phantastische Ideal des radikalen Rationalismus, das die Vergangenheit ausstreicht und die Zukunft von dreihundert Jahren entleerte.

[42]) Der „letzte Mensch“ taucht schon im Horizont des späten Schelling auf, gleichfalls in der Kritik der rationalen Fortschrittsidee. S. W. XI, 551.

2. Kapitel

Deutsche Philosophie

„Bei diesem Verhältnis der deutschen Nation zu den übrigen müssen wir, um die wahre Wesenheit ihres Geistes, die ursprüngliche Richtung ihres Sinns zu gewinnen, das alles aussondern, was durch die Buhlerei der Väter und Großväter mit ausländischen Völkern erzeugt wurde, oder als fremder Zusatz das reine deutsche Metall auch seiner inneren Natur nach verändert hat. Das ist nicht deutsche Philosophie, was lange dafür gegolten: nicht einheimisch sind jene abstrakten Theorien und seichten Grundsätze, die sich allmählich in alle Zweige auch des Lebens und gemeinen Wesens gedrungen haben und fortwirken, indeß sie die Erfahrung längst widerlegt hat und täglich in ihrem Nichts offenbart."

Schelling (1811), Nachlaß.

Wir verlassen die *Gegenwelt* des Cartesianismus und betreten die eigene philosophische Heimat. „Deutsche Philosophie" wollten jedenfalls alle entscheidenden Denker unseres Blutes gestalten und ein Wissen um die Andersheit ihres philosophischen Anliegens war bei jedem von ihnen mehr oder weniger deutlich vorhanden. „Philosophi nach der teutschen Art" wollten sie sein, ohne daß wir hier schon zu fragen brauchten, wie weit es ihnen gelungen ist, und wie groß der Umkreis ihrer Wirkung war.

Schon die Bezeichnung *„Philosophie"* verdeckt heute dieses Anliegen mehr als es dasselbe kennzeichnet. Wort und Sache sind in den Jahrhunderten ihres Gebrauchs verflacht und so abgegriffen, daß sich beinahe jede beliebige Vorstellung damit verbinden läßt. Sie sind durch so viele Hände gegangen, daß sich ihr ursprünglicher Sinn fast verloren hat. Ein unaufhaltsamer Verfall scheint ihre Ausbreitung und Verallgemeinerung zu begleiten. Aber noch in den ungezählten „Definitionen" und Anwendungen ihres Begriffs spiegelt sich die *Zentralität* ihres ursprünglichen Sinnes.

Die verblaßte Vorstellung von Philosophie erscheint als der bloße Sammelname für alle Standpunkte, Systeme und gedanklichen Möglichkeiten, die sich auf dem *gemeinsamen* Boden abendländisch-europäischer Begrifflichkeit herausbilden konnten. Der Überblick über diese Möglichkeiten, ihre Gegen- und Zueinanderordnung, müßte, so glaubte man, auch die gemeinsame und eigentliche Sache der Philosophie in Erscheinung treten lassen. Die Bemühungen dieser Art sind als akademische „Einleitungen in die Philosophie" bekannt genug. Besonders die Systeme unserer jüngsten Vergangenheit haben es sich niemals nehmen lassen, sich abzugrenzen gegen andere Systeme und sich im Vergleich mit anderen als das umfassendere, die Einseitigkeiten der vorangegangenen Systeme überwindende, auszuweisen.

So heftig sich diese Systeme als Idealismus und Rationalismus, als Realismus und Empirismus, als Spiritualismus und Materialismus bekämpften, sie standen doch alle auf der *gleichen* Grundlage abgeleiteter und unursprünglicher Begrifflichkeit, sie teilten die gemeinsame Voraussetzung und sie verfolgten im Grunde das gleiche Ziel.

Die gemeinsame Grundlage war der philosophische Universalismus, die gemeinsame Voraussetzung die eine, absolute Wahrheit, das gemeinsame Ziel das endgültige und erschöpfende System.

Universalismus, Wahrheitsabsolutismus und Systemglaube gehören zusammen und umschreiben als Ganzes die *Sinnrichtung* abendländisch-europäischer Philosophie. In ihr versteht sich die Scholastik mit Descartes, der Rationalismus mit Hegel, der Empirismus mit dem Idealismus, die Aufklärung mit dem Neukantianismus. Gegensätze gibt es nur *innerhalb* dieser gemeinsamen Sinnrichtung; man streitet sich über den Weg, aber man ist sich einig, wohin er führen soll.

Man behauptet zwar, daß die Philosophie immer wieder von vorne angefangen habe, und man hat darin in einer fortschrittsbewußten Zeit sogar einen Einwand gegen die Philosophie gesehen. Wenn sie es nur getan hätte! Es gilt dies in hohem Grade für die wenigen entscheidenden, aber nach Zahl und Einfluß verschwindenden Denker, die wirklich um Ursprünge bemüht waren. Aber jene namenlose „Philosophie", die sich durch die Jahrhunderte hindurchschlängelt und jede aufbrechende Ursprünglichkeit bei irgend einem Denker sogleich wieder verschlingt, hat es jedenfalls nicht getan. Sie hat zwar

sämtliche Fragen, die in ihrem Raum je aufgetreten waren, immer wieder gefragt und damit endlos *wiederholt*, aber sie war nie dahin gelangt, die Voraussetzungen zu durchstoßen und auf diese Weise nicht nur *erneut* zu fragen, sondern wirklich *neu* zu fragen. Aber diese Voraussetzungen kamen ihr als solche überhaupt nicht zum Bewußtsein, und so geschah es, daß sich in der abendländischen Philosophiegeschichte „Revolutionen" von angeblich allergrößtem Ausmaß ereignen konnten, ohne daß sich damit das Geringste – geändert hätte. Beinahe jedes Jahrhundert hatte seine philosophische Revolution, aber es ging nachher weiter, wie es vorher war; der Aufrührer wurde unschädlich gemacht, die Neuerung erwies sich als ein „Irrtum", und den Herd der Unruhe bedeckte bald wieder der breite Strom abendländischer Begrifflichkeit, gegen den nun einmal nicht zu schwimmen ist.

Wir denken an die Schicksale eines Meister Eckhart, Paracelsus, Leibniz, Hamann, Kant, Goethe, Fichte, aber auch an die Schicksale außerdeutscher Denker wie Pascal, Vico, Hemsterhuis, Shaftesbury – sie alle hatten den Mut, ursprünglich zu fragen, soweit sie selbst imstande waren, den Bann der gültigen Allgemeinbegriffe zu durchbrechen. Aber was wurde aus ihnen und ihrer Revolution in dem Augenblick, in dem sie zur Geltung kamen und „eingebaut" wurden in den Zusammenhang der konventionellen Kultur? Sie vertraten eine „Seite" an ihr, deren einseitige Anerkennung schädlich wäre, sie wurden zum Glied, zum Moment einer Entwicklung, die jeder tieferen Erkenntnis zum Trotz wie vorbestimmt über alle Zukunft verhängt war.

Aus Meister Eckhart, lange vergessen und verschwiegen, wurde im Zeitalter des Idealismus ein spekulatives System, das Hegel anerkennen und mit seinem Panlogismus inhaltlich identifizieren konnte, Paracelsus schien für immer abgetan, Leibniz wurde zum Steinbruch für die dürrsten Aufklärungsbegriffe, den leidenschaftlichsten Protest gegen die Verflachung der Aufklärung bei Hamann wertete man als den Ausdruck einer exaltierten und fanatisch christlichen Stimmung, Kant endete im – Neukantianismus, Goethe war ein großer Dichter, was die Schwächen seiner theoretischen Wagnisse zur Not entschuldigen konnte, Fichte wurde zum platten Solipsisten erniedrigt, dem aber plötzlich, man weiß nicht wie, die Not seines Volkes ans Herz

griff, was mit seiner extrem „individualistischen" Philosophie gar nichts zu tun haben sollte.

An allen erwies sich die *reale* und *verfälschende Macht* gemeineuropäischer Begrifflichkeit als das alle echten Ursprünge ausgleichende, alle wirklichen Höhen abtragende, alle qualitativen Unterschiede auslöschende *Medium*, dem die deutschen Denker ihr Schicksal und ihre Wirkungsmöglichkeiten anvertrauen mußten. Von dem Ausmaß dieser Macht kann man sich schwerlich eine übertriebene Vorstellung machen; sie wirkt in alles hinein und bildet nach ihrem Gesetz um, was in ihrer Reichweite ans Licht tritt. Sie bestimmt noch den Ausdruck des Eigensten und Selbständigsten, sie verlangt von dem kompromißlosen Denker die unfreiwillige und vielleicht ungewußte Anpassung an ihre Gewohnheiten, sie gibt unendliche Möglichkeiten des Mißverstehens echter Originalität.

Es muß die erste Aufgabe einer neuen Philosophiegeschichte sein, dieses Medium bewußt und im scheinbar Vertrauten und nur allzu Gewohnten als ein Überraschendes und Befremdliches sichtbar zu machen. Denn so groß die Macht dieser fortschleichenden Begrifflichkeit ist, *selbstverständlich* ist sie *keineswegs*. Sie gehört so wenig zum „Wesen" der Philosophie, daß man sie geradezu ihren europäischen Zufall, die fortgesetzte Gedankenlosigkeit einer nie ernsthaft auf ihre Voraussetzungen zurückgreifenden Entwicklung nennen möchte.

Keine Philosophie, weder die griechische, die sehr bald nach ihrem Aufstieg eine verfallende geworden ist, noch die indische, die ihre großen Anschauungen ohne inneres Wachstum weiter pflegt, enthält so viel Unechtes, Nur-Gedachtes wie die abendländisch-europäische. Diese Unfruchtbarkeit, die zugleich ihre hochgradige Wirkungslosigkeit im Vergleich zu ihrem quantitativen Umfang verschuldet, ist die Folge der ständig vollzogenen Einebnung auf eine durchhaltende Höhe unursprünglicher Begriffe. Denn neues, schöpferisches Leben, das aus sich gestaltungsfähig ist, entsteht nicht aus Begriffen und ihrer fast mathematisch formulierbaren Kombinatorik, sondern nur aus *Wirklichkeit*, die an den Menschen Frage und Anspruch stellt. Wo nur der Intellekt fragt, kommen auch nur leere Antworten und unwirkliche Schemata zum Vorschein. Wo aber *wir* von Wirklichkeit angegangen und zur Frage *genötigt* werden, wird unsere Antwort kein gedank-

liches Spiel, sondern ein Bestehen oder Versagen vor unserer Wirklichkeit selbst sein.

Diese Wirklichkeit, in der ursprünglich gefragt wird, nicht aus Plan und Vorsatz einer geschichts- und gemeinschaftslosen Rationalität, sondern aus der Notwendigkeit, sehend und verantwortlich in unserer Wirklichkeit zu stehen, ist keine sinnfreie „Realität", sondern eine ursprünglich sinnhafte, gegebene, uns selbst, auch unser Fragen tragende *Ordnung*. Sie *hat* ihren Sinn in sich; ihn zu *wissen*, ihn deutbar und zugänglich und gerade in der Deutung *verpflichtend* zu machen, ist die eigentliche und bleibende Aufgabe des Philosophen – das Gegenteil von jener fruchtlosen Unternehmung, vorhandene Begriffe weiterzuspinnen und ihre Gehaltlosigkeit ohne Wirklichkeitsursprung offenbar zu machen.

Es ist damit der jeweils besondere Ursprung echten Philosophierens ausgesprochen, der nicht aus abstrakter Leerheit und angeblich allgemeingültigen Quellen der Erkenntnis geschieht, sondern aus konkreter Lage und verantwortungsbewußter Notwendigkeit. In dieser Lage steht der Philosoph nicht allein, es stehen neben ihm alle, die aus gleichen Ursprüngen leben, und mit denen er die Verantwortung teilt. Er vollzieht einen Auftrag, der sinnlos ist ohne den Auftraggeber – ohne die Gemeinschaft, der seine Verantwortung gilt. Nur eine verantwortungslose Philosophie, eine Weltall-Philosophie und Allerweltsphilosophie, braucht keine Gemeinschaft, um „denken" zu können; sie will ja bloß „erkennen" und glaubt dies um so besser leisten zu können, je weniger sie sich mit der Wirklichkeit einläßt. Das „europäische" Philosophieren braucht keine Gemeinschaft; es hat deshalb auch in seinen vorbildlichen Vertretern nur einsiedlerhaft existiert.

Aber verantwortungsvolles Wissen, das sich einer Wirklichkeit verpflichtet weiß, ist nur möglich im Raum einer völkischen Gemeinschaft. Denn die *Völker* sind die naturbedingten und geschichtlich wachsenden Träger der höchsten Aufgaben, die dem Menschen gestellt sind; sie sind die eigentlichen Vollstrecker des Willens der Wirklichkeit, und ohne sie hat kein einzelner Zugang zu dem verschlossenen Sinn der wahrhaft schöpferischen Kräfte. Und auch die Erkenntnis des Philosophen als *verbindliches* Wissen steht in ihrem Dienst und Auftrag. Sie empfängt in diesem Dienst die Möglichkeit, *fruchtbar*

zu werden und mitzuwirken an der inneren Gestaltung des Volkes, in der sich wesentlich sein Schicksal und nicht selten auch seine äußere Existenz entscheidet. Die Philosophie baut keine Fluchtburg und keinen Trosthimmel neben die Wirklichkeit, sondern sie hilft dazu mit, daß die Wirklichkeit *selbst* in Bewegung kommt und Gestalt gewinnt. Und sie sorgt dafür, daß die Bewegung nicht verläuft und die Gestalt nicht erstarrt. Ihre Unruhe stört die Behaglichkeit der allzu Fertigen und durchbricht immer wieder das Genügen am Erreichten.

Die völkische Verantwortung stellt die wirklichen Philosophen – seltene und unalltägliche Erscheinungen – in die Reihe der echten Führer eines Volkes. Wie ein Volk blind ist ohne seine politische Führung, ausdruckslos ohne seine Künstler, unerfahren ohne seine eigene und selbsterworbene Wissenschaft, so bleibt es ohne Tiefe und ohne letzte Selbsterhellung ohne seine Symbolschöpfer und Sinndeuter. Die wahre Geschichte der Philosophie eines Volkes ist deshalb keine Galerie kosmopolitischer „Genies", sondern die Ruhmeshalle jener Menschen, die um die Tiefe ihres Volkes verantwortlich gewußt haben, und die es verstanden haben, aus dieser Tiefe Kräfte der Wirklichkeit zu heben.

So ergibt sich für den Historiker die Verpflichtung, der *Geschichte philosophischer Verantwortung* nachzugehen, die einen grundsätzlich anderen Blick auf die Geistesgeschichte gewährt als denjenigen, der vom unwirklichen Standort des Systems- und Begriffsgeschichtlers aus möglich ist. Treten wir aus dem universalistischen Entwicklungsschema heraus, so reden die *Unterschiede* des philosophischen Denkens, die gegensätzlichen philosophischen Haltungen und Denkformen eine neue Sprache. Sie streben nicht einem ausgleichenden und einebnenden Gleichgewichtszustand „absoluter Wahrheit" entgegen, sondern wollen sich als Prägungen einmaliger und unaufhebbarer Art *erhalten*. Ihnen „Gleichwertigkeit" zuzuerkennen, hieße selbst wieder Anspruch auf ein *endgültiges* Maß erheben, an dem solcher Wert ein für allemal abgelesen werden könnte. Aber gerade darauf tun wir Verzicht, ohne daß wir davon absehen könnten, *von uns aus* die Leistungen anderer Völker in ein Rangverhältnis zum Eigenen zu bringen. Wer den Sinn des Eigenen sucht, braucht weder fremde Größe zu verschweigen noch die Grenze des anderen zu schonen. Die völkisch-politische Aufgabe

der Geistesgeschichte schließt keine unehrliche Toleranz, aber auch keine kritiklose Überheblichkeit in sich. Vielmehr kommt erst dadurch geschichtliche Dynamik in die völkisch bedingten Unterschiede, daß ihnen unaufhebbar gesonderte Wertordnungen und Lebensverfassungen zugrunde liegen, die von sich aus den Vergleich mit dem Anderen wagen und sich mit ihm messen. Jede konkrete Wertordnung hat ihr Nein gegen andersgeartete und treibt sich an ihnen tiefer in sich selbst hinein; jede Lebensverfassung schließt andere aus und erwacht erst an ihnen ganz zum Bewußtsein der eigenen ursprungsbezogenen Art.

Die philosophische Leistung, die hier sichtbar wird, ist nicht zu begreifen aus einer die Gipfelpunkte universalistisch verbindenden und überbrückenden Entwicklung, sondern nur durch den Versuch, die horizontale Linie zu durchschneiden, um auf den Grund zu stoßen, der sie trägt. Nur auf diesem Grund spricht verantwortliche Philosophie; denn nicht Begriffe, sondern nur Wirklichkeiten erzeugen Verantwortung. Und nur in dieser gleichsam vertikalen Blickrichtung wird sich eine deutsche Philosophie erschließen lassen, die nicht einen Teilprozeß innerhalb der abendländischen Einheit darstellt, aus der sie irgendwann einmal abgezweigt ist, sondern die eine wurzelhaft deutsche Erhellung unserer eingeborenen Wertordnung und Lebensverfassung bedeutet.

Man wird einwenden, daß der „nationale" Charakter der europäischen Philosophien seit langem erkannt ist, und daß die Philosophiegeschichtsschreibung der Vergangenheit der Verschiedenheit der Nationalcharaktere in jeder Weise Rechnung zu tragen versuchte. Bereits Herder, in der Vielseitigkeit seiner geschichtlichen Interessen am wenigsten Philosophiehistoriker, ist für die nationale Charakteristik philosophischer Erscheinungen nicht ohne Ertrag. Goethe hat in den „Materialien zur Geschichte der Farbenlehre" nicht unerhebliche Beiträge gerade zu einer nationalen Physiognomik der Völker und ihres wissenschaftlichen Ingeniums geliefert, die einer größeren Beachtung würdig wären. Hegels Philosophiegeschichte hat im Rahmen der universalistischen Darstellung die gesonderten „Nationalgeister" durchaus zum Wort kommen lassen, wenn sie ihm auch nicht als Endgültiges und Letztentscheidendes gelten konnten.

Im Zeitalter der empirischen und kritischen Geschichtsforschung haben die vergleichenden Kulturwissenschaften dem Gedanken nationaler Differenzierung neuen Nachdruck verliehen. Der vergleichenden Methode der „Völkerpsychologie" Wilhelm Wundts verdanken wir die auch heute noch wichtige Schrift über „Die Nationen und ihre Philosophie", die erste umfassende Darstellung, die sich zudem nicht mit der bloßen Beschreibung begnügt, sondern zum mindesten die innere Dynamik der Spannungen anzudeuten versucht. Daß sie während und unter dem Eindruck des Krieges geschrieben ist, gibt ihr vielleicht den größeren Tiefgang im Vergleich mit anderen, berühmteren Werken des Verfassers. Man darf behaupten, daß bis in unsere Tage die Diskussion über den Problemstand des Wundt'schen Buches nicht wesentlich hinausgeschritten ist.

Neue Ansatzpunkte zur Wendung und inneren Wandlung der traditionellen Geistesgeschichte schienen durch Houston Stewart Chamberlains Geschichtsverständnis auf rassischer Grundlage gegeben. Er hat in den „Grundlagen des neunzehnten Jahrhunderts" wie auch in seinem „Immanuel Kant" die Grundzüge einer abendländischen Philosophiegeschichte entworfen, die ohne falsche Pietät die starren Schablonen zerbricht. Aber es ist das traurige Schicksal namentlich der „Grundlagen des neunzehnten Jahrhunderts", daß sie in der Zeit, in der sie allein hätten wirken können, von der zeitgenössischen Wissenschaft totgeschwiegen wurden. Sie waren damals ein prophetisches Buch, das mit rücksichtslosem Wahrheitswillen in die Umfriedungen liberal-humanistischer Wissenschaft einbrach. Aber heute, da ihm der Weg frei gemacht ist, fühlen wir sozusagen in erster Linie die Schranken, die ihm noch anhaften, und die Chamberlain geradezu in die Ideologie einer gemeineuropäischen Wissenschaft befangen zeigen, die die Pole Descartes und Kant, Giordano Bruno und Goethe gemeinsam umfaßt. Die Frage nach einer deutschen Philosophie und ihrer völkischen Ausprägung ist gerade hier nicht thematisch gestellt[1]).

[1]) Es hängt dies nicht zuletzt mit seinem noch überwiegend „kultur"-wissenschaftlich bestimmten Begriff des Indogermanischen und des Germanentums zusammen, der einmal eine besondere Untersuchung lohnen würde. So kann Chamberlain die durchaus aus „europäischer" Sicht geschriebene „Skizze einer Geschichte der Lehre vom Idealen und Realen" Schopenhauers (Parerga und Paralipomena I)

Die Frage nach dem „nationalen" Charakter der europäischen Philosophien, wie sie von Herder und Goethe aus möglich war, führt noch zu keiner *grundsätzlichen* Wandlung im Verständnis der abendländischen Philosophie. Die Betonung der *nationalen* Eigenart dieser Philosophien läßt sie noch immer als *Spielarten* der einen und universalen Philosophie erscheinen. Die *Formen* sind verschieden, unter denen sie sich darstellt, aber das *Ziel* bleibt das gleiche; die *Methoden* unterscheiden sich, aber der *Sinn* des Philosophierens bleibt überall der nämliche.

Die möglichen Systemformen der abendländischen Begrifflichkeit erscheinen auf die verschiedenen Völker verteilt. Englisch ist der Empirismus und französisch der Rationalismus; italienisch die enthusiastische Weltanschauung und deutsch der Idealismus. Über diese Klassifikation scheint die nationale Charakteristik nicht wesentlich hinauszukommen, und die Ergiebigkeit solcher Einteilung kann über die Möglichkeit erster Orientierung hinaus zum mindesten fragwürdig erscheinen.

Aber entscheidend bleibt, daß es ihr nicht möglich ist, das abendländisch-europäische Medium allgemeingültiger Begrifflichkeit zu zerstören und in seiner Wirksamkeit zu durchbrechen. Sie zerbricht weder die gemeinsame Grundlage des Universalismus, noch gibt sie die Voraussetzung der Möglichkeit absoluter Wahrheit auf, noch erschüttert sie nachhaltig den Glauben an das erschöpfende System als das eigentliche philosophische Ziel, auf das auch die nationalen Philosophien hinarbeiten.

An diesem Versagen vor den eigentlichen Aufgaben einer völkischen Philosophiegeschichte werden die Grenzen der nationalen Charakteristik offenbar. Auch für sie ist Philosophie noch ein selbstgenugsames Tun, das sich fast zufällig in die verschiedenen Ausdrucksmöglichkeiten der Nationen kleidet; ein gemeinsamer humaner

als „leuchtend klaren Überblick des *germanischen* Denkens auf seinen höchsten Höhen, von Descartes bis Kant und Schopenhauer" empfehlen und Frdch. Alb. Langes „Geschichte des Materialismus", die man als den Anfang der neukantianistischen Geschichtsschreibung bezeichnen muß, „die beste Einführung in allgemeine Philosophie, die es überhaupt gibt", nennen. Grundlagen, Große Ausg. S. 860 Anm.

Sinn verbindet auch die gegensätzlichen Lösungen und läßt sie als Beiträge zu einer unbewußt gemeinsamen Aufgabe erscheinen. Es fehlt ihr die Einsicht in die Unbedingtheit, mit der ein Volk nach *seinem* Sinn sucht und gerade in dieser Unbedingtheit seine tiefsten Möglichkeiten erkennt. Sie kann nicht begreifen, daß auch hier Völker um ihre *Selbstbehauptung* kämpfen, und daß Philosophie, so wenig wie jede andere Kulturleistung der Völker, nicht dazu da ist, die Kulturgeschichte des Liberalismus zu bereichern, sondern ein Volk in die Ehrfurcht und in die Verantwortung vor seiner eigenen verborgen-offenbaren Wirklichkeit zu bringen.

Der Versuch, das philosophische Anliegen aus der völkischen Wirklichkeit zu begreifen, bedeutet deshalb keine Korrektur und keine Ergänzung der nationalen Charakteristik, sondern das *Verlassen* jener Verständnisgrundlagen, die auch die nationale Charakteristik noch wesentlich mit dem philosophiegeschichtlichen Universalismus teilt.

Mit der Frage nach dem Wirklichkeitsursprung zielen wir auf einen *grundsätzlich eigenständigen und nicht zu verallgemeinernden Sinn völkischer Selbsterhellung*, der jede Überhöhung durch einen allgemein humanen Sinn ausschließt. Nicht nur die Denkformen und Methoden gehören als besondere den einzelnen Völkern an, sondern *vor allem der Sinn und das Ziel* ihrer philosophischen Rechenschaft. Die Methoden sind nur deshalb verschieden, *weil* sie einer verschiedenen Sinnrichtung und Zielsetzung entstammen. Sie sind nicht Variationen über das gleiche Thema, sondern grundsätzlich verschiedene Themen, die sich auch ihren eigenen Ausdruck suchen.

Vor dieser Aufgabe versagen die Systemkategorien des Idealismus, Realismus, Rationalismus, Empirismus usw. als erschöpfende Kennzeichnungen des philosophischen Willens. Es kommt ihnen bei der Frage nach ursprünglichem Sinn des Philosophierens keine andere Bedeutung zu als die, Hilfslinien einzuzeichnen und eine gewisse äußerliche Ordnung zu stiften. Denn sie stammen sämtlich aus der Begrifflichkeit des europäischen Mediums und seiner durchgehenden Dualismen. Nur ein Denken, für das der Gegensatz von Geist und Materie Voraussetzung ist, kann spiritualistisch oder materialistisch sein; nur ein Philosophieren, das wie selbstverständlich in der Getrenntheit von Sinnlichkeit und Verstand als wurzelhaft geschiedenen „Vermögen"

ansetzt, wird zwischen Empirismus und Rationalismus zu wählen haben; nur ein Weltverständnis, das den Dualismus einer „höheren" idealen und einer „niederen" realen Wirklichkeit zum festliegenden Ausgangspunkt nimmt, steht vor der Alternative: Idealismus oder Realismus.

Alle diese Begriffe sind zu Schablonen der Philosophiegeschichte geworden; wir müssen uns darüber klar sein, daß sie nichts besagen, wenn wir sie nicht aus den *Vorentscheidungen* verstehen, die ihnen zugrunde liegen. Diese Vorentscheidungen aber liegen in der abendländisch-europäischen Begrifflichkeit. Nur für sie *gelten* deshalb auch die üblichen Systembegriffe; sie sind *ungültig* für jene Durchquerungen des abendländischen Mediums durch das philosophische Selbstverständnis völkischer Wirklichkeit. Ihre Anwendung geschieht hier, wenn nicht eine unbewußte Verzeichnung stattfinden soll, in einem durchaus übertragenen Sinn. Wenn wir etwa Goethe gegenüber Fichte „realistisch" nennen, so hat dieser „deutsche Realismus" mit der europäischen Systemform Realismus wesentlich nichts gemein, wenn er sich auch zur Kennzeichnung seines Gehaltes und seiner Fragestellung der europäischen Begrifflichkeit bedient und nach der geschichtlichen Lage bedienen muß. Wenn Fichte vom Ich und Nicht-Ich spricht, so denken wir in erster Linie an die in der europäischen Begrifflichkeit gegebene Urgegensätzlichkeit von Subjekt und Objekt. Daß wir mit diesen europäischen Systemkategorien den Fichte'schen Sinn treffen, erscheint mir im höchsten Maße fraglich. Aber wir unterliegen zunächst fast selbstverständlich der Versuchung, aus der geläufigen Begrifflichkeit des europäischen Mediums auch den eigenständigen Sinn deutscher Philosophie zu deuten.

Die Aufgaben, die aus der durchgeführten Scheidung des abendländisch-europäischen Mediums und der philosophischen Aufbrüche aus eigener Wirklichkeit für eine künftige Philosophiegeschichte erwachsen, sind im einzelnen heute noch kaum übersehbar. Das gewohnheitsmäßige Verständnis unserer deutschen Philosophie – dies kann mit Sicherheit schon heute gesagt werden – wird sich als eine stillose Übermalung herausstellen, die wir von unserer Vergangenheit abtragen müssen. Es wird sich dann zeigen können, was unsere Philosophie für unser völkisches Selbstbewußtsein bedeutet, was aus ihrer europäisch

verflachten Gestalt beim besten Willen nicht zu ersehen ist. Die Schwierigkeiten, die der Erfüllung dieser Aufgaben entgegenstehen, lassen sich unter drei Gesichtspunkten zusammenfassen, die einer philosophiegeschichtlichen Erschließung unserer Vergangenheit gegenwärtig sein müssen. Wir haben zu rechnen

1. mit der realen, durch alle Jahrhunderte unserer Vergangenheit ungebrochenen *Macht* des abendländisch-europäischen Mediums, das grundsätzlich *alle* Fragestellungen durchdringt und in seine Sinnrichtung einstellt;
2. mit der Tatsache, daß das deutsche Denken *auf weite Strecken* dem Einfluß dieses Mediums *unterlegen* ist. Quantitativ ist durchaus im deutschen Raum das europäische Denken herrschend; die großen „Strömungen" und „Schulen" haben europäischen, nicht deutschen Charakter;
3. mit der weiteren Tatsache, daß auch das *Eigene* unserer großen und sachlich entscheidenden Denker mit geringen Ausnahmen in fremde Gestalt gekleidet ist, daß wir es sozusagen erst der europäischen Begrifflichkeit entreißen und in seinem eigentlichen Sinn entdecken müssen.

Was zur Lösung der gekennzeichneten Aufgabe im folgenden beigetragen werden kann, ist nicht mehr als eine Probe auf die Richtigkeit der grundsätzlichen Scheidungen, die ich hier durchzuführen versuche. Es handelt sich zunächst darum, eine philosophiegeschichtliche Forschung in Gang zu bringen, die mit der Fiktion des europäischen Betrachters des philosophischen Geschehens kompromißlos bricht und die aus der veränderten Perspektive auch die eigenen Inhalte unseres volkhaften Denkens in den Blick bringt. Die Wiedergewinnung unserer Vergangenheit wird von hier aus nur schrittweise und gewiß nicht durch die Kraft eines einzelnen erreichbar sein.

Wir wenden uns nunmehr einer wegweisenden Kennzeichnung deutscher Philosophie zu, in der ihre *anticartesische* Haltung und ihr grundsätzlich *eigener Sinn* deutlich werden soll.

I. Die Ursprünge deutscher Philosophie

Jede Philosophie ruht auf dem Grunde einer Weltanschauung. Es gibt kein „frei" in reiner Begrifflichkeit einsetzendes Philosophieren –

so wenig wie eine rein „ästhetische" Kunst, eine absolute Religion oder ein unbedingtes Naturrecht. Jede Gestaltung arbeitet mit einem *empfangenen* Gut, und menschliches Schöpfertum ist an Voraussetzungen gebunden, die sich nicht erdenken lassen, sondern aufgenommen sein wollen.

Die Lenkung der philosophischen Kräfte kommt aus solchen Hintergründen, die die fertige Leistung nicht mehr unmittelbar zeigt. Aber verständlich wird auch das fertige Werk nur aus dem Willen, der es hervorgerufen hat.

Hinter aller abgeschlossenen Gestaltung deutscher Philosophie müssen wir deshalb nach dem *Sinn* dieses Philosophierens fragen, der sich nicht aus einer allgemeinen Definition, sondern nur aus konkreter Vergegenwärtigung des Fragenden, des *deutschen Menschen* ergibt. Der Sinn des deutschen Denkens ist kein Nachdenken *über* die Wirklichkeit, sondern ein Erkennen *in* und *aus* der Wirklichkeit heraus – kein logisches Systemdenken, sondern *erschließendes Denken*, das die Wirklichkeit öffnet.

Dieses erschließende Denken vollzieht sich in einer anderen Dimension als das Denken der „freien" Rationalität. Während sich dieses *flächenhaft* über die Dinge breitet, ist erschließendes Denken nur im *Tiefgang* möglich. *Tiefe*, zunächst nicht als qualitative Auszeichnung, sondern als vertikale Fragerichtung gemeint, ist die Dimension deutscher Philosophie.

Das erschließende Denken schafft die ihm eigene Form seines Vollzugs. Das philosophische „System" als geschlossene und in sich zurücklaufende Form der Rationalität widerspricht dem Sinn dieses Denkens, das nur *als Bewegung* gewollt ist und in einem ruhenden Gedankengebäude sinnlos wird. Daraus ergibt sich die gründliche *Systemfeindschaft* des deutschen Denkens, die nicht Ausdruck seiner Unzulänglichkeit, sondern seiner positiven Unabschließbarkeit ist.

Erschließendes Denken

Die Betonung eines eigenen, einer völkischen Substanz zugehörigen „Denkens" wird von vornherein auf Widerspruch stoßen. Wenn auch alle übrigen Äußerungen eines Volkes in Brauchtum, Sitte, Religion und Staatlichkeit „individuell" sein mögen, so scheint doch das Den-

ken jedenfalls eine Ausnahme zu machen, die man gelten lassen muß. Denn die letzten und allgemeinsten Formen dieses Denkens, Kausalität und Substantialität, sind, wo überhaupt *logisches* Denken zum Durchbruch gekommen ist, bei allen Völkern die gleichen.

Die „reine", aber leere Rationalität ist in der Tat überall „die gleiche", ihr logischer Sinn identisch. Aber da mit dem bloßen Denken bei allen Völkern nichts *erkannt* wird – bei einem Rationalisten so wenig wie bei einem Empiristen –, so bekommt das Denken seinen *inhaltlichen* Sinn erst durch die *Anwendung*, die von ihm gemacht wird. Nicht die rationalen Denkformen *schaffen* den Rationalismus, sondern das weltbildliche Gegenüber, das uns bei Descartes als die eigentliche Grundlage entgegentrat, macht ihre rationalistische Anwendung möglich. Auch der Empirismus arbeitet mit dem gleichen Denken, gibt ihm aber eine grundsätzlich andere Anwendung auf Grund einer anders gearteten Weltbildlichkeit.

Entscheidend für den *Sinn* des Denkens ist der *Dienst*, in den es gestellt wird. Das „reine" Denken ist weltanschaulich immer „sinnlos" wie die reine Mathematik. Aus dem Satz der Kausalität ergeben sich ebenso wenig weltanschauliche Konsequenzen wie aus einer mathematischen Gleichung. Aber auf dem Grunde einer Weltbildlichkeit wird das Logische und das Mathematische weltanschaulich bedeutsam. Die Spekulationen über das „An-sich" des Logischen, das Steckenpferd unserer jüngst verflossenen „Philosophie", haben nur einen Sinn, wenn sie mit dem weltanschaulichen „Für-uns" zusammengehalten werden, worauf gerade der Logismus der letzten Jahrzehnte verzichtete. Daß hier Fragen von entscheidender Wichtigkeit liegen, wird in späterem Zusammenhang noch ausführlicher berührt werden.

Die Dienststellung, die das deutsche Philosophieren dem Denken anweist, bestimmt seine erschließende, d. h. an der Erschließung *beteiligte* Funktion. Mit dem berühmten deutschen „Irrationalismus" hat diese Zielsetzung nicht das geringste zu tun. Die Rede vom irrationalen Charakter deutscher Philosophie ist vielmehr die unzulänglichste Kennzeichnung, die von ihr gegeben werden kann. Keiner unserer deutschen Denker hat auf die ratio Verzicht getan oder sich auch nur in ihrem Gebrauch einschränken lassen. Der unbedingte Wille zur rationalen Helligkeit ist ihre Voraussetzung, in der sie sich auch durch

den radikalsten Rationalisten nicht überbieten läßt. Die romantische Vorstellung von alchymistischer Grübelei bringt dem eigentlichen Vorgang dieses Denkens nicht näher.

Eine historische Erinnerung kann uns dagegen vielleicht behilflich sein. Als ein Beurteiler[2]) von Goethes naturwissenschaftlichen Arbeiten an ihrer Methode gerühmt hatte, daß sie ein „gegenständliches" Denken handhabe, greift Goethe diesen Ausdruck mit dem Gefühl einer „bedeutenden Fördernis durch ein einziges geistreiches Wort" auf und gibt die „günstige" Beurteilung mit folgenden Worten wieder: „Er bezeichnet meine Verfahrungsart als eine eigentümliche, daß nämlich mein Denkvermögen *gegenständlich* tätig sei, womit er aussprechen will, daß mein Denken sich von den Gegenständen nicht sondere; daß die Elemente der Gegenstände, die Anschauungen in dasselbe eingehen und von ihm auf das innigste durchdrungen werden; daß mein Anschauen selbst ein Denken, mein Denken ein Anschauen sei"[3]).

Diese Worte, oft zur Kennzeichnung des Goethe'schen Wesens herangezogen, aber einer abstrakten Logik im Grunde unverständlich, sprechen eine Überzeugung deutscher Philosophie aus, die sich dagegen wehrt, das Logische als einen selbstbewegten Kosmos anzuerkennen, die aber gerade deshalb das Logische nicht verachtet, weil es die Fähigkeit hat, die aus der Einheit von Erkennendem und Erkanntem – hier repräsentiert in der verschmelzenden Funktion der Anschauung – heraufgehobene Wirklichkeit zu begleiten und im Vollzug der Anschauung selbst zu klären. Keine von außen kommende Reflexion verdeutlicht den Wirklichkeitsgehalt der Anschauung, sondern die An-

[2]) Der Leipziger Psychiater Joh. Chr. Frdch. Heinroth.

[3]) Goethe, Zur Naturwissenschaft im Allgemeinen, Bedeutende Fördernis durch ein einziges geistreiches Wort. – Man hat den hier gemeinten Vorgang häufig als „Intuition" zu verstehen versucht. Dieses unglückliche Wort aus der Terminologie der Mystik deckt das Entscheidende völlig zu, weil es ausschließlich den *Gegensatz* zum Theoretischen zu betonen scheint. Das Wesentliche liegt aber gerade in der *Funktion* des Theoretischen, die Goethe immer wieder unterstreicht. So z. B. gegenüber Eckermann, 16. Dez. 1828, wo er an der Zeit den „theoretischen Geist" vermißt, der die Urphänomene „durchdringen" könnte. Das Grundproblem deutscher Erkenntnis heißt nicht: Anschauung gegen Theorie, sondern theoretisch durchdrungene Anschauung. In dieser Verspannung liegt die eigentlich deutsche Dynamik.

schauung selbst treibt zur Klärung weiter und begegnet gleichsam in ihrer Vollendung einer Bereitschaft der Rationalität, den Anschauungsgehalt aufzunehmen und dem Erkennen zu öffnen. Dieser Vorgang, der sich nicht im Abstand von den „Phänomenen" vollzieht, sondern die „Phänomene" in ihrer ungeschmälerten Konkretion gegenwärtig hält, sie nicht durch abstrahierte Begriffe repräsentieren, sondern in ihrer wesentlichen Wirklichkeit im Erkennen bewahrt sein läßt, ist es, den Goethe als Erkenntnis der „Urphänomene" namhaft gemacht und bewährt hat.

Mit dem Hinweis auf die besondere „Genialität" Goethes und der ungewöhnlichen Kraft seiner „Intuition" ist diese Erscheinung in ihrer Unliebsamkeit für die abstrakte Logik nicht abzuschwächen. Was bei Goethe in so hohem und ungewöhnlichem Grad möglich war, muß zunächst einmal *überhaupt* möglich sein, was die abstrakte Logik bestreitet. Es gibt für sie eine „Synthesis" der *getrennten* Funktionen, aber keine ursprüngliche Einheit des *noch* Ungeschiedenen. Sie geht von der Trennung aus, die zunächst eine hypothetische ist, sehr bald aber eine wirkliche wird – das Schicksal aller erkenntnistheoretischen und logischen Fiktionen. Die Grundstruktur der aristotelischen Logik in ihrer letzten Abblassung als „formale Logik" schimmert deutlich erkennbar durch die künstliche Synthesis hindurch, die das Wesen der Erkenntnis ausmachen soll.

Die Logik führt bestenfalls zum Verständnis der formalen Gliederung einer Erkenntnis als fertiges *Produkt,* niemals zum Begreifen aus ihrem Ursprung. Deshalb hat unsere Erkenntnistheorie den Zugang zum Wesen des deutschen Denkens so grundsätzlich verbaut und die wichtigsten Fragen dieses Zusammenhangs überhaupt nicht mehr gestellt. Für unsere großen Denker war die Frage nach dem Wesen und dem Sinn der Erkenntnis eine drängende Frage ihres wachen, wirklichkeitserfüllten Daseins; die Epigonenphilosophie des nachidealistischen Zeitalters hat die große Frage restlos verschult und zum Gegenstand einer leblosen Problematik erniedrigt.

Es ist die Überzeugung unserer deutschen Philosophen, daß Erkennen ein *Leben mit der Wirklichkeit* ist, eine innige Gemeinschaft mit ihrem Sinn, ein Teilnehmen an ihrer Fülle. Das ist die *Fruchtbarkeit* der Erkenntnis, die mit ihrer Wahrheit im strengen Sinn des

Wortes identisch ist, im Gegensatz zu jener Inzucht logischer Formalität, die den Gehalt weltbewußten Menschentums um keines Haares Breite vergrößern kann. Wer in solcher Fruchtbarkeit eine pragmatistische Entwürdigung der Erkenntnis sieht, bezeugt damit nur, daß er das Glück einer wirklichen Erkenntnis noch nie erfahren hat; er ist nur zu bedauern, nicht zu bekämpfen. Der beliebte Einwand, daß es auch fruchtbare Irrtümer gibt, ist sinnlos; denn diese werden nicht *als* Irrtümer, sondern weil sie als Irrtümer nicht erkannt sind, fruchtbar. Einer Täuschung zu unterliegen besagt aber in der Tat nichts gegen die lebendige Fruchtbarkeit echter Erkenntnis.

Als Erkennende sind wir in der vollen und ungeminderten Lebenssituation und versuchen nur eigentlicher und fester in Besitz zu nehmen, was wir von unserer Wirklichkeit her sind. Deutsches Philosophieren ist der bewußte Mitvollzug dieser Wirklichkeit, die kein logischer Scharfsinn voraus-erkennt, die sich in ihrer natürlichen und geschichtlichen Unvorgreiflichkeit dem Erkennenden mitteilt und im Handeln bewältigt werden will. Solche Philosophie läßt sich nicht „machen", wie man logische und erkenntnistheoretische „Probleme" beliebig und in jeder Stunde ausspinnen kann. Philosophische Leistungen sind an geschichtliche Stunden gebunden, weil sie nicht das Denken erzwingen kann, sondern die Wirklichkeit dem Denken aufnötigt. Meister Eckhart und Luther, Paracelsus und Leibniz, Hamann und Fichte haben aus der geschichtlichen *Not* der Wirklichkeit philosophiert und aus ihr ihr Denken gerechtfertigt. Was nicht notwendig ist, ist philosophisch immer vom Übel, weil es leer ist und bei aller Schärfe des Denkens ohne andrängenden Gehalt. Diese *Zeitigkeit* gehört wesentlich zum erschließenden Charakter deutscher Philosophie, weil sie Ausdruck der Überzeugung ist, daß der *Zeit selbst* in ihrer unabschwächbaren Realität eine offenbarende Funktion zukommt, der jedes Besitzergreifen von neuer Wirklichkeit verpflichtet ist.

Das logische Denken außerhalb Natur und Geschichte bleibt im Grunde immer bei sich selbst; die ratio erkennt an der Wirklichkeit nur, was ihr gemäß ist, d. h. was an der Wirklichkeit nicht sie selbst, sondern vorwegnehmbare, rationale Form ist[4]). Erschließendes Den-

[4]) Das ist die eigentliche „Grenze" der „reinen Vernunft", um die Kant gewußt hat. Erst der Neukantianismus hat aus dieser Grenze eine „Philo-

ken ist empfangendes Denken; es gewinnt aus der Wirklichkeit einen Gehalt, der *neu* ist, der immer *anders* ist, als ihn die ratio denkt. Nur dadurch ist es bereichernd und macht in Wahrheit mit Wirklichem vertraut. Das rationale Denken baut eine zweite Welt aus reiner Formalität *neben* die Wirklichkeit und verstellt damit den Zugang zu ihr. Erschließendes Denken ist *freilegendes* Denken; es löst die Begriffsgefüge auf, die die Gewohnheit unbemerkt über die Wirklichkeit geworfen hat. Daher der zunächst immer negative, zerstörende Eindruck deutscher Philosophie. Wo sie zur Wirkung kommt, hat sie noch immer ihre sprengenden Kräfte gezeigt, die dem rationalen Ordnungssinn des Westens so unbegreiflich und unheimlich sind.

Was dieses erschließende Denken aus der Wirklichkeit heraufhebt, sind keine abstrakten Begriffe, sondern *Symbole,* die befähigt sind, eine Bewegung weiter zu geben, die nur vorläufig in ihnen zu Gestalt und Form geworden ist. Begriffe schließen eine Bewegung ab, Symbole leiten sie ein. Die logische Bewältigung – richtiger Eliminierung – der Wirklichkeit durch den abstrakten Begriff endet im endgültigen, grundsätzlich erschöpfenden System; das Symbol bedeutet einen Anfang, mit dem die Erkenntnis über sich selbst hinaustreibt und sich in das Ganze der handelnd-erkennenden Einheit des Menschen hineinstellt.

Es hat in erster Linie einen äußerlichen Grund, wenn man den großen Leitgedanken unserer deutschen Philosophen die Bezeichnung „Symbol" vorenthält: aus der europäisch-rationalen Einstellung erwartet man von Philosophen keine Symbole, sondern wasserklare Begriffe, in denen alles in seine definitorischen Bausteine zerlegt werden kann. Aber weder der „Seelenfunke" Meister Eckharts, noch die Mikrokosmos-Idee bei Paracelsus, noch die Monade bei Leibniz, noch die Tathandlung Fichtes sind solche „Begriffe"; ja alle diese Vorstellungen werden, als Begriffe gedacht, leer und nichtssagend. Sie sind *Sinn-Bilder,* in die ein Dynamisches eingeschlossen ist, das im Nachvollzug des Sinnes frei und gleichsam aktiv werden soll. Der „Seelenfunke" als Begriff ist höchstens Ausgangspunkt für eine ratio-

sophie" gemacht; er glaubte dort vollenden zu können, wo Kant zu philosophieren noch gar nicht angefangen hatte.

nale oder pantheistische Psychologie. Als Sinnbild ist er die verhaltene Bewegung, die den Menschen aus der Zufälligkeit des bloßen Dahinlebens zu seiner inneren Freiheit, zum „Adel" seiner Natur, zur Verantwortlichkeit seines Tuns bringen soll. Die Mikrokosmos-Idee ist als Begriff ein naturphilosophischer Lehrsatz; als Sinnbild ist sie die Aufforderung, die konkrete Ganzheit unseres Daseins zu leben und aus der umgreifenden Natur die Stärkung zu empfangen, in der Wirklichkeit zu stehen und standzuhalten. Ähnliches gilt von allen Leitgedanken deutscher Philosophie.

Andererseits pflegen wir erst dann von Symbol zu reden, wenn eine Übersetzung des Symbolgehaltes in eine *konkrete* Anschaulichkeit vollzogen ist. So ist die Sonne im platonischen Mythos echtes und zugestandenes Symbol; von Licht und Dunkel, herb und bitter im theosophischen Mythos Jakob Böhmes wird ein gleiches gelten dürfen. Die nicht Mythen schaffende Philosophie dagegen soll auf Symbolik keinen Anspruch erheben dürfen, weil ihr die sinnliche Anschaulichkeit fehlt.

Man darf bezweifeln, daß zur Wirklichkeit des Symbols die *sinnliche* Anschaulichkeit gehört. Symbole sind Verdichtungen und Verhaltungen einer Bewegung im Gegensatz zur Statik und Entspanntheit des bloßen Begriffs. Wird der statische Begriff anschaulich, so entsteht bekanntlich die meist unerfreuliche Erscheinung der „Allegorie". Die verhaltene Bewegung des Symbols ist wie jede Bewegung *ursprünglich* anschaulich; ihre Übertragung in die *sinnliche* Anschaulichkeit des Mythos ändert nur noch die Daseinsweise des Symbols, ohne seinem Gehalt etwas hinzuzufügen. Wir stehen hier an der Stelle, an der das Mythische und das Philosophische unmittelbar zusammenhängen – und zwar so sehr zusammenhängen, daß bei Verlust dieser Bindung das Philosophische in bloße Rationalität verflacht und als Philosophie aufhört. Dieser Zusammenhang wird später grundsätzlich zu erörtern sein[5]; er mußte hier herangezogen werden, soweit er die Grundstruktur deutscher Philosophie erhellen hilft.

Unsere deutschen Denker haben (sinnlich unanschauliche) Symbole geschaffen; keine Begriffe, die ein System tragen; auch keine

[5]) Siehe unten: Der mythische Bestand.

„Ideen" in der verblaßten Bedeutung dieses Wortes[6]). Ihr Wesen ist verhaltene Bewegung, die zugleich Anstoß neuer Bewegung ist. Deshalb läuft das erschließende Denken deutscher Philosophie nicht in sich selbst zu Ende, sondern wirkt *in das Leben* hinein als gehörter Anspruch, als verstandene Aufgabe, als verpflichtende Forderung. Sein Sinn erschöpft sich nicht in vollendeter Weltschau, in der Passivität eines genossenen Schauspiels, sondern wie schon diese sich einbohrende Erkenntnis *Wille* ist, die Wirklichkeit zu öffnen und freizulegen – Ausdruck eines wirklichen „intellectus agens" –, so geschieht auch die Erschließung nur um einer *Zukunft* willen, die *werden* möchte, und zwar nicht als Ergebnis des Zufalls oder einer blinden Notwendigkeit oder als Folge einer pragmatischen Kausalität, sondern als eine *neue Geschichte*, die der Mensch zu seinem Teil verantwortet. In diesem Sinne gehört in das deutsche Philosophieren die geschichtsphilosophische Dimension hinein – nicht als Glied einer philosophischen Systematik, als sogenanntes philosophisches „Fach", sondern als immer mitgegebene Ausrichtung ihrer Wirklichkeitsbefreiung *zur Zukunft*. Die Vergangenheit haben deutsche Philosophen oft schlecht behandelt, und ihr gerecht zu werden haben sie anderen überlassen; aber Zukunft wollten sie um jeden Preis. Die Wagnisse deutscher Geschichtsphilosophie, die den „Gebildeten" so sehr erstaunen, reden vielleicht eine andere Sprache, wenn man sie einmal nicht primär unter dem Gesichtspunkt befragt, was sie von Rousseau oder D'Alembert, von Hume oder Voltaire „übernommen" haben. Sie hatten durchaus

[6]) Die „Idee" bei Goethe deckt sich weitgehend mit dem, was hier „Sinn-Bild" genannt wird. Die Idee ist keine bloße Erkenntnis, sondern sie ist dadurch gekennzeichnet, daß sie in die Natur „hineinbringt", den Erkennenden nicht nur zum Mitwisser, sondern zugleich zum Mittäter der Natur macht. Das ist die „Erdreistung", die in jeder Idee liegt gegenüber der „Bescheidung" des Begriffs. Denn die Idee ist der Anfang eines unendlichen, der Begriff das Ende eines endlichen Bemühens. — Die platonische „Idee" wird nur vom Symbol her verständlich, das die natürliche Brücke vom „εἶδος" zum „μῦθος" schlägt. Doch müssen diese tieferen Gemeinsamkeiten des griechischen und deutschen Philosophierens hier außer Betracht bleiben. — Ich erwähne noch, daß Goethe seine Kritik an Descartes in den Einwand zusammenfaßt, daß er „keine lebendigen Symbole" habe finden können. Materialien z. G. d. Farbenlehre, Ren. Cartesius.

etwas Eigenes zu sagen, aber das erschließt sich nicht einer bloßen Wiedergabe ihres Inhalts, sondern nur im Nachvollzug ihrer Philosophie selbst, die aus sich selbst geschichtlich und zukunftfordernd wird.

Es ist nach dem skizzierten Charakter deutscher Philosophie selbstverständlich, daß sie dauernd in Bereitschaft ist, aus dem abendländischen Medium beruhigter Begrifflichkeit auszuspringen. Unbewußt bei Meister Eckhart, mit völliger Klarheit bei Paracelsus, leidenschaftlich abwehrend bei Leibniz, brüsk und eigensinnig bei Fichte, ruhig und gelassen bei Goethe, sucht deutsches Denken seiner eigenen Ursprünge mächtig und sicher zu werden. Daß trotzdem diese Versuche um ihre Wirkung gebracht werden, und jede neue Zukunft die Wegbereitung des Vorgängers vergißt, ist nicht die Schuld dieser Denker, sondern ein gemeinsames deutsches Verhängnis, das so viele der besten Kräfte unwirksam gemacht – vielleicht auch nur gestaut hat. Daß sie da waren, gibt uns die rechtmäßigste Hoffnung auf ihre Zukunft.

Tiefe

Man hat oft anerkennend und auszeichnend das deutsche Denken *tief* genannt. Descartes kämpft gegen unklare und undeutliche Begriffe, Bacon oder Hume gegen ihre Unsicherheit und Unverläßlichkeit – deutsche Philosophen gegen ihre Oberflächlichkeit und Seichtheit. Weder Klarheit noch Sicherheit ist ihnen oberstes Kriterium, da sie die Erfüllung des erschließenden Sinnes deutscher Philosophie nicht gewährleisten können. Auch sie wollen klar sein und sicher gehen, aber was den anderen Ziel ist, ist ihnen nur Mittel, nicht einmal das entscheidende Mittel. Denn sie wissen, daß philosophische „Ergebnisse" nicht von Methoden abhängen, sondern von ganz anderen Fähigkeiten, denen gegenüber Klarheit und Sicherheit jedenfalls erst sekundär sind. Daß sie deswegen Klarheit und Sicherheit verachten, weil sie sie nicht vergötzen, ist unrichtig. Keine Philosophie hat so viel zur Klärung und Strenge der Begriffe beigetragen wie die deutsche – die einzige, die neben der griechischen wirklich Begriffe *geschaffen* hat. Aber es gibt eine Klarheit und Sicherheit ohne Gehalt, wie allerdings auch eine formlose Tiefe. Die erste Gefahr ist die größere, weil

sie über den Mangel hinwegtäuscht; die zweite, der das deutsche Denken namentlich in der Romantik nicht selten erlegen ist, ist grundsätzlich behebbar, denn auch die formlose Tiefe hat noch den Gehalt, wenn auch in unzulänglicher Weise.

Das Deutsche Denken ist der Blendung der cartesischen „clarté" und der Bacon-Humeschen „certainity" zwar vorübergehend verfallen – um so stärker als jeweils die eigenen Ursprünge verdeckt lagen –, aber erfüllen konnte es sich in den Idealen der Rationalität und der Empirie nicht. Es hat sich durch beide Forderungen mitbestimmen lassen, aber durchhaltend bestand über sie hinaus die *eigene* Aufgabe, die überhaupt an keinem methodischen Ideal meßbar ist. Wo solche Ideale unbeschränkt zur Herrschaft kamen wie im „analytischen" Denken der Aufklärung, bei den Kantianern der Kantischen „Schule", bei den Erkenntnistheoretikern und Methodologen des 19. und 20. Jahrhunderts, versandete das Denken in sachlicher Unergiebigkeit, und zwar in solchem Ausmaß, wie sie den „Bahnbrechern" des Westens niemals zu eigen sein konnte, da diese mit ihrer Rationalität und Empirie immer noch ein ihnen *gemäßes* Ideal des Weltverständnisses verwirklichten. Für den Deutschen waren sie eine hohle Form, der er keinen Sinn zu geben vermochte.

Für unseren Zusammenhang besteht die Aufgabe, die Tiefe deutscher Philosophie nicht als rühmliche Eigenschaft hervorzuheben, sondern aus der *Zielsetzung* dieses Philosophierens zu begreifen. Die „paradoxe" Lage des erschließenden Denkens gegenüber der am fertigen Erkenntnisprodukt gebildeten und bis in die jüngste Zeit fortgebildeten „formalen" Logik haben wir geschildert. Das Rationale, das sich in logisch-abstrakter Setzung als eine Welt für sich versteht, breitet sich als endgültiger und abgeschlossener Bestand von Formen über die Welt aus, die als eine Summe von Inhalten in die bereit liegenden Gefäße aufgenommen wird. Ein Inhalt kommt zum andern, Bausteine werden aneinandergereiht – ganz wie Descartes es mit seinem rationalistischen „Divide et impera" in seinen „Regeln" ausgedrückt hat, daß jede schwierige Frage in einfache Fragen, in ihre Elemente aufgelöst werden muß, und daß die Erkenntnis mit dem einfachsten beginnen und zum Gefüge fortschreiten muß.

Es liegt solchen Forderungen der für unser Gefühl naive Glaube zugrunde, daß sich Probleme überhaupt durch Teilung auflösen lassen, daß sich die Vorgänge, die das Denken nachvollziehen will, auf Elemente zurückführen lassen, die, einzeln begriffen, auch den Gesamtvorgang begreiflich machen. Als wenn nicht gerade das *Ganze* des Vorgangs das Problem wäre, das beseitigt ist, wenn er in Teilvorgänge zerteilt ist.

Das *analytische* Ideal der Erkenntnis ist die notwendige Folge der weltbildlichen Rationalität, die Subjekt und Objekt grundsätzlich auseinanderlegt: hier der Bezugspunkt des vereinheitlichenden cogito, dort die ausgebreitete Fülle der Welt-Inhalte, die vom Subjekt in kleinste beherrschbare Einheiten zerlegt werden und dann „zusammengesetzt" eine Erkenntnis der Welt ergeben. Wer die ganze Flachheit dieser Weltweisheit kennen lernen will, braucht nur einen Band der „Vernünftigen Gedanken" von Christian Wolff zur Hand zu nehmen; er glaubt dort zunächst eine Parodie auf das analytische Verfahren zu lesen. Aber nein, er dachte sich wirklich, auf diese Weise zu einer erschöpfenden Kenntnis der Seele, der Welt und Gottes zu gelangen. Unsere Philosophiehistoriker behandeln dies alles sehr ernsthaft, so daß der uneingeweihte Leser zunächst auf den Gedanken kommen muß, daß es sich hier um „auch eine Philosophie" handelt. In Wirklichkeit war aber die Philosophie hier gerade an den Punkt gekommen, an den sie durch Descartes' Grundlegung notwendig einmal kommen mußte: an die völlige Erschöpfung aller Inhalte, an das bloße Nebeneinander, an die Ordnung an sich, ohne irgend ein Geordnetes.

Die *Notwendigkeit* dieser Verflachung ist lehrreich, denn sie ist nur der *Verfall jener Flächenhaftigkeit der weltbildlichen Rationalität.* Die Erkenntnisdimension des weltbildlichen Rationalismus ist die Fläche, die Ebene des Nebeneinander. Ein Denken, das dieser Verflachung nicht verfallen will und nach seinem *Sinn* nicht verfallen *darf*, wird in dieser Dimension nicht philosophieren können. Es wird als die ständige Verneinung jener gedanklichen und hypothetischen Standorte und Ausgangspunkte auftreten, die die Welt in die Ebene des Nebeneinander projizieren; es wird die herausgehobenen und künstlich isolierten Standpunkte zurücknehmen in die *Ganzheit* der Wirklichkeit, die nicht aus Subjekt plus Weltteilen begriffen, sondern

nur *als* Ganzheit verstanden und in ihrem fordernden Sinn gedeutet werden kann.

Die Dimension der *Tiefe*, in der sich deutsches Philosophieren vollzieht, ist nur ein anderer Ausdruck für die *Umgriffenheit* des Erkennenden durch die Wirklichkeit, für die Unlösbarkeit echter Erkenntnis aus der ständigen Gegenwart und Fülle offenbar werdender Wirklichkeit selbst. Diese Tiefe ist kein Orakeln aus dunklen Untergründen, sondern Zeugnis für die *Not* des Erkennenden, keinen Standort jenseits der Wirklichkeit zu haben, sondern in ihr selbst stehen zu müssen; aber auch für das Glück des Erkennenden, auf keinem künstlichen Podium außerhalb der Wirklichkeit zu stehen, sondern in ihr selbst zu gründen und an ihr teilzuhaben.

In diesem Sinne bedeutet Tiefe keine mehr oder weniger ausgeprägte „Eigenschaft" deutscher Philosophie, sondern die *notwendige* Erscheinungsweise ihrer erschließenden Struktur und die *Voraussetzung* ihrer zukunftöffnenden und verpflichtenden Funktion. Es ist dabei gar nicht die Frage, wie weit sie ihre Aufgabe erfüllt hat, und wie oft sie auch im Ergreifen dieser Aufgabe versagen mußte. Als *Zielrichtung* ist Tiefe die wesentliche Dimension deutscher Philosophie, auch wenn es keinem Philosophen noch gelungen wäre, diese Tiefe *wirklich* aufzuschließen.

Endgültig erschließbar ist Wirklichkeit überhaupt nicht; wir sind am meisten gegen sie geöffnet, wo wir mit dem Unerwarteten rechnen, das in unsere gefügten Begriffe jederzeit einbrechen kann. Nichts ist dem Bewußtsein echter Tiefe, d. h. Gemeinschaft mit der Wirklichkeit aus ihren Ursprüngen, fremder und gegensätzlicher als die Alleswisserei der rationalistischen Entzauberung.

Unter sie fällt alles, was das Geheimnis nicht verträgt, den unaufhellbaren Schatten am Rande alles Begreiflichen, durch das die Dinge nicht uns – als Werkzeug oder Spielzeug –, sondern der Wirklichkeit und dem Schicksal gehören. Ohne Glauben gibt es freilich keine Wirklichkeit für den Menschen, und deshalb auch keine Tiefe. Härter als alle Überfremdung mit übernommener Kultur hat Europa das Verhängnis getroffen, daß ihm dieser Glaube verdächtig wurde. Und dies nicht durch die Wissenschaft, die auch hier nur Folgerungen aus der vorhandenen Lage zog, sondern durch die vorangegangene

Dogmatisierung. Die rationale Wissenschaft hat mit ihrer Geheimnislosigkeit keinen lebendigen Glauben mehr zerstört – ein unsinniger und anachronistischer Jammer unserer Kirchen. Aber sie hat, indem sie das Dogma zerstörte, auch den Raum annektiert, den einmal lebendiger Glaube eingenommen hatte. Und sie hat damit den Dualismus von Glauben und Wissen, die künstlichste Setzung im Leben eines Volkes, den die frühen christlichen Schriftsteller aus ihren apologetischen Nöten heraus erfunden hatten, endgültig gemacht. Jahrhunderte haben sich mit diesem Scheinproblem abgemüht und es schließlich mit dem jeweils zeitgemäßen Trick gelöst. Aber nicht daß wir einen „Glauben" neben dem Wissen haben, ist uns notwendig, sondern daß *unser Wissen gläubig* sei. Ein solcher Glaube beschränkt nicht das Wissen und setzt ihm unverrückbare Grenzen, sondern treibt es erst in die Wirklichkeit hinein.

Nietzsche hat den „Theologen-Instinkt" der deutschen Philosophen getadelt und ihm den Krieg erklärt. Gewiß, die Problematik theologischen Ursprungs bei ihnen ist ungeheuer groß, und manche Philosophie des Deutschen Idealismus etwa wird sich als philosophische Metamorphose einer Theologie erweisen lassen. Manches bei Kant, das meiste bei Hegel. Fichte und Schelling dagegen haben im Grunde sehr untheologische Instinkte, die bei dem ersten durch die Fassade einer sehr luftigen Johannes-Interpretation verdeckt sind, während der zweite sich alle Mühe gibt, sie in einer chaotisch ausgebreiteten Wissenschaftlichkeit, aber ohne Erfolg, zu ersticken. Die Leibniz'sche Philosophie hat, von einigen leeren Allgemeinheiten abgesehen, mit christlicher „Dogmatik" nichts zu tun. Paracelsus ist trotz seiner theologischen Schriften eine gänzlich untheologische Natur, die an den theologischen Gegenständen seine eigene religiöse Fragestellung entwickelt. Und endlich Meister Eckhart. Gewiß, er ist ohne Theologie und Scholastik der Zeit nicht zu verstehen, weil er aufgreift, was ihm brauchbar erscheint, weil er das Dogma in seinen Dienst nimmt und die eingeführten Begriffe verwendet. Aber der eigentliche Aufschluß über seine Lebenslehre, die den Menschen zu seiner Wesentlichkeit bringen möchte, geschieht aus keiner theologischen Dogmatik.

Was aber allen deutschen Philosophen gemeinsam ist und worin sie deutsch sind, ist der Glaube an die *Kraft* des Glaubens. Ein solcher

Glaube ist unreflektiert und deshalb kaum ausgesprochen, aber er wirkt und zeigt sich in der Handhabung und Zielsetzung der Erkenntnis. Das „Unerforschliche" ist für das deutsche Denken nicht eine *Grenz*bestimmung, sondern eine durchaus *positive* Bestimmung. Es bezeichnet nicht eine terra incognita, bis zu welcher das Erkennen vorgedrungen ist, sondern einen positiven Bestandteil im Erkannten selbst, es durchgreift unsere ganze Wirklichkeit und waltet im kleinsten und im größten. Kein Ding ist völlig durchsichtig, überall bleibt der Rest, der nicht aufgeht, den kein Fortschritt bewältigt, sondern der immer wieder in neuer Gestalt offenbar wird. Wir wissen heute mehr als unsere Vorfahren vor hundert Jahren, aber nur im Hinblick auf das damals noch Unbekannte, nicht auf das Unerforschliche. Das Unbekannte ist wesentlich zugänglich; wenn es heute noch unzugänglich ist, kann es morgen schon zugänglich sein. Auf dieses Unbekannte geht die Wissenschaft mit dem unbedingten Willen der Enträtselung zu; hier gibt es keine Schranke und keine Grenze. Das Unerforschliche als unauflösbarer Einschlag unserer Wirklichkeit ist wesentlich unzugänglich, aber durchaus nicht – unbekannt. Wir *kennen* es, wenn es sich auch nicht sagen läßt, es handelt in unserem Leben, es bestimmt unsere Entscheidungen, es verfügt über uns. Nicht als denkende Subjekte, sondern durch unsere Wirklichkeit hindurch geht es uns an; wäre es *nicht* mehr da, wir würden die leere Stelle fühlen, die Verödung der Welt zur Maschine, die Erniedrigung unseres Wesens zum mechanischen Durchgangsort kausaler Aktionen und Reaktionen.

Das Geheimnis ist nicht das Unbekannte, Noch-nicht-Entdeckte, sondern das wohlbekannte, aber nicht wägbare Gewicht, das zur Tiefe weist. Der Agnostizismus des Ignorabimus ist keine deutsche Philosophie, sondern ihr rationalistischer Ersatz, die Resignation vor dem bloß „Unbekannten" und die Blindheit gegen das immer gegenwärtige Unerforschliche. Die echte Ehrfurcht des Erkennenden aber geht auf dieses letztere, das zugleich keine Einschränkung des Mutes zur Wahrheit kennt, sondern geradezu den unbedingten Einsatz der Erkenntniskräfte zur sittlichen Pflicht macht; denn die Erkenntnis beugt sich nicht vor undurchschautem Spuk, den sie nicht anzutasten wagt, sondern vor dem, was sich in allem Erkannten als der unerhellbare Grund der Wirklichkeit zeigt.

Diese Tiefe haben deutsche Philosophen in vielen Formen und Frageweisen auszuheben versucht, und es ist nicht möglich, diese Bemühungen definitorisch und als Anweisung zu künftigem Gebrauch zusammenzufassen. Denn es lernt sich nicht. Die erschlossene Tiefe ist abhängig von den Ausmaßen des Menschentums, das sich aus ihr verstehen will. Nicht nur der reine Intellekt bleibt von ihr ausgeschlossen; jede Enge, jedes fehlende Organ für die unausschöpfbaren Möglichkeiten des Wirklichen hemmt und schließt von ihr aus. Keinem gibt sie sich ganz und jedem auf seine Weise. Mehr oder weniger „einseitig" werden sie alle sein, denn sie sind alle weit entfernt von jenem ausgewogenen Bildungstyp, den eine unechte und unphilosophische Zeit gezüchtet hat. Die meisten von ihnen haben ihr Wesentliches in einem einzigen Gedanken oder Bild, weil sie glauben, daß es gleichgültig sei, von welcher und von wievielen Seiten man sich in die Wirklichkeit einbohrt, wenn man nur hineinkommt und nicht mit leeren Begriffen über sie hingleitet. Ihr Ernst und ihre Verpflichtung ist dann im Großen und im Kleinen zu vernehmen, während die Weiträumigkeit des rationalen Systems, in dem „alles" seine Stelle hat, unverbindlich bleibt.

Was Tiefe ist, läßt sich nicht sagen, aber es läßt sich zeigen an Menschen, in denen sie da ist. Ich schließe mit einem statt vieler Beispiele:

„Der Mensch kennt nur sich selbst, insofern er die Welt kennt, die er nur in sich und sich nur in ihr gewahr wird. Jeder neue Gegenstand, wohl beschaut, schließt ein neues Organ in uns auf[7])."

Diese Worte enthalten das anticartesische Grundbekenntnis der Goetheschen Weltanschauung. Kein fertiges Erkenntnis-„Vermögen", kein außerwirkliches Subjekt vergewissert uns der Wirklichkeit. Erkenntnis und Welt gehören zusammen. Nur als Wirklichkeit verstehen wir Wirklichkeit; aus ihr stammen die „Organe", die wiederum in die Tiefe des Wirklichen hineinleiten. Das Denken muß sie „aufs innigste durchdringen", und es verliert die Wirklichkeit, wenn es etwas für sich selbst sein will. Dann gilt das andere Wort Goethes, daß es „das

[7]) Zur Naturwissenschaft im Allgemeinen, Bedeutende Fördernis ...

Schlimme ist, daß alles Denken zum Denken nichts hilft; man muß *von Natur richtig* sein ..."[8]).

Systemfeindschaft

Der Sinn des erschließenden Denkens hat uns auf die Dimension der Tiefe verwiesen, in der sich allein Vergegenwärtigung von Wirklichkeit selbst vollziehen kann. Wir selbst, keine Abstraktion unseres Denkvermögens, mit den Kräften unserer Natur und aus der geschichtlichen Stunde, in die wir gestellt sind, fragen nach dem Sinn unserer Wirklichkeit. Wir *wollen* wissen, weil wir Aufgaben haben, die drängen; nur aus dem Bewußtsein, beansprucht zu sein, fragen wir. Nicht um des Wissens willen, sondern weil wir für unsere Wirklichkeit *entscheiden*. Dieses Wissen kommt aus der Verantwortung und stellt uns unter die Verantwortung. Es duldet keinen Aufschub, weil in einer Welt der realen Zeit alles „seine Zeit" hat, weil es in ihr nicht nur ein Früher und Später, sondern ein Zufrüh und Zuspät gibt.

Was bedeutet solcher Aufgabe gegenüber das philosophische „*System*"?

Es scheint für den erfunden zu sein, der „Zeit hat", für den überhaupt nichts drängt, der sich selbst der Zeit entnommen hat und nicht mehr *mitspielt;* der eine Verantwortung nur noch im Allgemeinen, aber nicht mehr für dies und jenes tragen will. Aber es gibt keine Verantwortung im Allgemeinen, sondern nur eine konkrete Verantwortung an der Mitgestaltung des Hier und Jetzt.

Das philosophische System, besonders in der Gestalt wie wir es aus der jüngsten Vergangenheit und damit aus der letzten Phase europäischer Philosophie überhaupt kennen, ist die zum Prinzip gewordene Unbeteiligtheit am Geschehen selbst, die höchste Entwicklung und breiteste Entfaltung jener Einsiedler-Instinkte, die der modernen Philosophie von ihrem Ursprung in Descartes her anhaften. Wir wollen damit nicht ungerecht sein gegen die Vertreter jener Systemphilosophie und gegen jenen hypertroph gewordenen Baugeist, der aus ihrem Werk zu uns redet. Denn wir müssen zugeben, daß die Zeit keine Aufgaben stellte, und als eine wesentlich fertige, wie sie sich selbst empfand,

[8]) Zu Eckermann 24. Febr. 1824.

keinen Anlaß hatte, zu einer philosophischen Besinnung aufzufordern. Und auch eine größere Zeit als die vergangene braucht nicht alle Aufgaben gleichzeitig zu stellen. Es war ein Irrtum des Zeitalters der „allgemeinen Bildung", daß alle „Kulturressorts" gleichzeitig gleich vollständig und gleich gut besetzt sein müßten. Für die Philosophie ist Voraussetzung, daß Bewegung da ist, sonst verfällt sie in begriffliche Starre oder zerreibt sich im Widerstand. Das eine gilt von der offiziellen Philosophie der Zeit, das andere von dem einzigen Philosophen, den das Schicksal in die Ungunst dieser Zeit gebracht hat, von Nietzsche.

Ohne ungerechtfertigte Härte des Urteils müssen wir uns aber darüber klar sein, daß sich ein neuer philosophischer Wille nur mit unbedingter Entschiedenheit von dieser Vergangenheit abstoßen kann, weil er in den *letzten Ausläufen des europäisch gewordenen Cartesianismus* die eigentliche Front erkennt, deren Überwindung allein den Raum für neues Leben frei macht.

Hier hilft kein Abrücken und fleißiges Zutragen von anfallender Aktualität, solange die *Fundamente* bestehen bleiben, die noch immer die endgültige Bauform bestimmt haben, weil sie sie tragen. Es ist eine falsche Pietät, die hier schonen will, ein blinder Konservativismus, der hier erhalten möchte. Und zugleich ein allzu ästhetischer Begriff von Philosophie, der dazu anreizt, sie ins Museum zu stellen. Philosophie ist um der Echtheit und Wahrheit unseres Lebens willen da, nicht als kunstvoll-schönes Produkt um seiner selbst willen, und wenn sie der Aufgabe nicht mehr dient, die wir wieder empfinden, dann stellen wir sie nicht in das Pantheon der Philosophiegeschichte, sondern nehmen sie aus unserem Leben weg. Was zum Wachstum des inneren Menschen, zu seiner Ausweitung, zum tieferen und freudigeren Ergreifen seiner Pflicht nicht helfen kann, hat kein Recht, Philosophie zu heißen.

Man wird sagen: diese Systeme sind heute tot. – Sie sind es nicht. Auf unendlich vielen Wegen sind sie in unser Dasein eingeflossen, und es bedarf keiner geringen Wachsamkeit, sie in ihren wechselnden Umgestaltungen und Verkleidungen zu erkennen und zu fassen. Wir dürfen auch nicht glauben, daß sie sich von selbst verlieren. Nur das *Neue*, das an ihre Stelle tritt und ihren Raum einnimmt, kann sie „totleben", wie Lagarde diesen Prozeß echter Erneuerung bezeichnet hat.

Die Aufgabe, unser Denken wieder in die Entscheidungen unserer Wirklichkeit hereinzubringen, statt es kontemplativ nebenher laufen zu lassen, macht den Kampf gegen die Beruhigung durch Begriffe notwendig, an die das philosophische System gewöhnt hat.

Jedes *System* steht vor einer *fertigen* Welt; jedes echte *Philosophieren* kommt aus einer *werdenden*. Die systematische Tendenz als eine abschließende und ein neues Werden geradezu ausschließende, hat sich zu jeder Zeit in einem dreifachen Sinne verstanden: als *Sammlung* eines vorhandenen und sich in seiner Vollständigkeit darstellenden Wissens, als *Ordnung* einer stofflichen Fülle aus übergeordneten rationalen „Prinzipien" und als *Monumentalität* einer herrschenden Weltbildlichkeit, die sich im philosophischen System ihre geschlossene Gestalt gibt.

Nicht jedes System verkörpert die drei Gesichtspunkte in gleicher Weise, sondern wird durch die Dominanz eines einzelnen in seinem Charakter bestimmt. Je nach dem Überwiegen des einen oder anderen Gesichtspunktes geht die Sinnrichtung des Systems auf die Gliederung einer vielheitlichen Erfahrung, auf den einheitlichen Zusammenhang kausaler Verknüpfung oder auf das ganzheitliche Gefüge eines sinndurchwirkten Kosmos. Erfahrungsvielheit, Kausaleinheit und Sinntotalität prägen den Charakter eines philosophischen Systems. Alle drei Tendenzen stehen im Gegensatz zu einer *werdenden* Philosophie aus unmittelbarem Angang der Wirklichkeit und ihres noch unformulierten lebendigen Anspruchs. Aber der Unterschied des philosophischen Ranges, der geistigen Höhenlage und Intensität ist merklich und verlangt eine verschiedene Wertung.

Gegenüber der Flächenhaftigkeit des sammelnden und ordnenden Systematisierens bedeutet die Sinntotalität des monumentalen Systems die architektonische Meisterung eines sich rundenden, sich selbst schaubar gewordenen Lebens. Im Rückblick auf die Vergangenheit gewinnen wir aus solchen Systemen Zugang zu einer sich selbst durchsichtig und fraglos gewordenen Weltbildlichkeit, die sich im Abendlicht einer vermeintlichen Ewigkeit ihrer Gestalt zum reifen Selbstverständnis abklärt. Die gewaltige Energie solcher Systeme erhellt Jahrhunderte geschichtlichen Wachstums; an ihnen werden die Abstände der Zeitalter und die Verschiebungen ihrer leitenden Vorstellungen sichtbar. Sie

bedürfen zu ihrer Ausgestaltung einer glücklichen Weltstunde, die das Erreichte der Vergangenheit nicht sogleich wieder in den Strudel eines neuen Werdens hineinreißt. Es bestimmt ihre Größe, daß sie die Ruhe und die Befriedigung einer Vollendung in sich tragen, durch die sie das geschichtliche Ende eines Zeitalters überleben.

Die Metaphysik des Aristoteles, die Summe des Hochmittelalters, Dantes „Göttliche Komödie" und Hegels Geschichtsmetaphysik des Abendlandes sind Systemschöpfungen solcher Art gewesen. Ihre Größe läßt sich nicht am Anspruch einer jeweiligen Gegenwart messen. Zum Vorbild gemacht, verbiegen sie die ursprünglichen und echten Antriebe jedes eigengewachsenen Denkens. Sie können niemals als Ziel und Ausrichtung eines solchen Denkens direkt in den Blick genommen werden, aber sie wirken als metahistorisches Ferment in jedem geschichtlichen Bewußtsein, das sich philosophisch ausspricht. Die Systemsüchtigkeit des endenden 19. und des beginnenden 20. Jahrhunderts hat durch den Mangel geschichtlichen Empfindens für die Voraussetzungen des monumentalen Systems eine Einebnung geschaffen, die der Größe, aber auch der Grenze solcher vergangenen Leistungen nicht mehr gerecht wurde.

Ob man in irgend einer Zukunft wieder „wie Aristoteles" oder „wie Hegel" philosophieren kann, ist heute nicht zu sagen und hängt jedenfalls nicht vom Entschluß eines Philosophen in seiner Denkerklause ab. Die Frage ist als solche sinnlos, weil sie aus echter Geschichtlichkeit nicht gestellt und aus unechter, verflachter Geschichtlichkeit nur falsch beantwortet werden kann. Denn sie setzt eine Anschauung von Geschichte voraus, nach der man etwa aus der griechischen Geistesgeschichte in irgend einem Zeitpunkt derselben die vorwegnehmende Sicherheit gewinnen konnte, daß einmal diese Bewegung in das aristotelische System einmünden müßte, während in Wirklichkeit tausend andere Möglichkeiten bestanden haben, die sich durch Gunst und Ungunst der immer konkreten Umstände und Fügungen nicht verwirklicht haben. Es liegt außerhalb unseres *Rechtes*, so zu fragen, weil *uns* zwar die Geschichte beansprucht und über unserem Willen ihren *Sinn* aufrichtet; wir dagegen nicht über die Geschichte verfügen, die uns zu ihrer Gestaltwerdung beruft.

Daß Jahrhunderte immer wieder der Verführung durch das monumentale System erlegen sind, ist kein Einwand gegen dieses in den äußerst seltenen Fällen, in denen es geschichtlich möglich war, wohl aber gegen jenen Geist der Beruhigung durch das Systematisieren, der jene *Ausnahmen* einer reifen und gleichsam sich selbst überlebenden Zeit zum *Vorbild* seiner *Bequemlichkeit* und zum Deckmantel seiner eigenen *Unbeteiligtheit* mißbraucht hat. Die Systemsucht, die jene immer einmalige Größe zum platten Muster und zum handlichen Rezept der Philosophie erniedrigt hat, war in unserer jüngsten Vergangenheit der eigentliche Feind des philosophischen Anliegens geworden und hat insbesondere dazu beigetragen, die Ursprünge des deutschen Philosophierens zu verdecken und seinen Sinn zu bloßer Begrifflichkeit zu verharmlosen. Daß diese Vergangenheit kein „monumentales" System hervorgebracht hat, bedarf keiner Betonung; dazu fehlte ihr die in die Tiefe des Mythischen hinabreichende Weltbildlichkeit einer kosmischen Sinntotalität. Sie reproduzierte deshalb nichts anderes als ständig flacher und untiefer werdende Nachbilder des gliedernd-ausbreitenden und rational-ordnenden Systemtyps, der sich ja aus seinem „empiristischen" und „rationalistischen" Ursprung als universalwissenschaftlicher *Ersatz* der mythisch befangenen Weltbildlichkeit empfohlen hatte. Die Vorzeichnung des cartesischen Dualismus blickte durch das reicher und vielfältiger gewordene Fächerwerk dieser Systematik unverkennbar hindurch und erweckte in seiner Unvermeidlichkeit den Eindruck, als könnte Philosophieren gar nichts anderes heißen als diese rationale Scheidekunst immer subtiler werdender Begriffe, die hier um ihrer selbst willen in Bewegung gehalten wurden.

Die Geschichte unserer deutschen Philosophie erschien darnach folgerichtig als die Geschichte des *werdenden Systems*, das zu immer größerer Breite und universalerer Bewältigung des Stoffes berufen war und sich durch die Jahrhunderte schrittweise einem Ideal der Vollendung annäherte.

Von diesem Ideal her ist deutsches Philosophieren nicht zu erschließen, weil ihm die entscheidende Voraussetzung fehlt, nach welcher dieses Denken immer auf den Plan getreten ist.

Deutsche Philosophie ist niemals *um ihrer selbst willen* hervorgetreten. Erkenntnis um der Erkenntnis willen als Sinn des philosophi-

schen Systems ist eine Erfindung des liberalen Zeitalters, aus der niemals eine wirkliche philosophische Leistung entstehen konnte. Der griechischen Philosophie, der man dieses „Ideal" gleichfalls zugemutet hat, ja von der man es als Zeugnis „freier" Wissenschaft übernommen zu haben glaubte, ist es niemals in den Sinn gekommen, in ein philosophisches L'art pour l'art zu verfallen, wenn man gewisse Zurückweisungen einer pragmatischen Nützlichkeit nicht absichtlich preßt und mißversteht. Der Grieche hat um seiner Wirklichkeit willen philosophiert, weil ihn sein Staat anging, weil er nicht dahinleben wollte, sondern in der Einsicht in den Sinn und in die Tiefe des Lebens einen steigernden Wert seines Daseins erkannte. Das Mittelalter hat um der Echtheit seines Glaubens willen philosophiert, aus dem es nicht nur „lebte", sondern auch verstehen wollte. Und die deutsche Philosophie ist vollends nicht aus einem invertierten Erkenntnisdrang entstanden, sondern aus dem eingeborenen Willen, im Selbst- und Weltverständnis an gestaltender Kraft zu wachsen und in der Verantwortung vor dem Ganzen auf eigenem Boden zu stehen.

Der geschichtliche Ursprung deutscher Philosophie ist immer eine *Not*, eine *Abwehr*, eine *Verteidigung* bedrohter Werte gewesen. Vielleicht bei keiner Philosophie ist diese Lage so entscheidend für ihr Verständnis im Ganzen und für jedes einzelne Ziel, für den besonderen Charakter ihrer mannigfaltigen Leistungen, wie gerade beim deutschen Philosophieren. Das berühmte Wort des jungen Schopenhauer zu Wieland: „Das Leben ist eine mißliche Sache; ich habe mir vorgesetzt, es damit hinzubringen, über dasselbe nachzudenken", ist kein deutsches Philosophenbekenntnis. Es enthält im Keim den ganzen Quietismus der Schopenhauerschen Philosopie, die vom Leben abführt und in einer Mystik des Ent-Werdens alle Dynamik abstellt. Einen „Vorsatz" aus Resignation anerkennt deutsche Philosophie nicht als ihren Ursprung. Wer zu müde zum Leben ist, gewinnt daraus keine Kraft zum Denken. Die „Peisithanatoi", die zum Tod überredenden Philosophen der Spätantike, kehren in der Geschichte immer wieder als die Untergangspropheten eines erschöpften Zeitalters, das an sich selbst leidet, ohne den Mut und die Kraft zur Wandlung zu finden.

Deutsche Philosophie ist das Bewußtsein der notwendigen und unumgänglichen Wandlung. Sie setzt ein, wo das Leben in seiner Tiefe

bedroht ist, und sie kommt deshalb nie aus dem systematischen Überblick, sondern aus dem plötzlichen Einsatz an einer einzigen Stelle, die gerade die bedrohte ist. Die Themen deutscher Philosophie sind durch kein Kompendium letzter Fragen im voraus bestimmbar, sondern sie werden durch das unmittelbare Lebensverhältnis des Fragenden, der immer ein Gefragter ist, gestellt. Der Gesichtspunkt systematischer „Vollständigkeit" bedeutet für diese Philosophie keine sinnvolle Betrachtungsweise, weil sie nur als äußerlicher Maßstab an den Denkvollzug herangebracht werden kann, der hier in Bewegung gerät.

Daß damit deutsche Philosophie nicht dem bequemen Aphorismus und dem dahinplaudernden Essai anvertraut werden soll, ist selbstverständlich. Von der Plattheit sogenannter Lebensweisheiten und von der Eingängigkeit unterhaltender Philosophie sind unsere deutschen Denker der Vergangenheit jedenfalls weit entfernt gewesen. Und wir müssen hoffen, daß dies auch für unsere Zukunft Geltung hat. Die Spuren des Ringens und der wirklichen Arbeit sind an ihren höchsten Leistungen jedem Kundigen sichtbar, und ein Geschlecht, das dieses Ringen nicht mehr zu würdigen verstünde, hätte sich von dem menschlichen Ertrag dieser Leistungen selbst ausgeschlossen.

Es besteht nicht die Notwendigkeit, zwischen dem unlebendigen, universalen System und der zwar lebendigen, aber untiefen Augenblickskunst der Aphoristik zu entscheiden. Zwischen beiden Ableitungen liegt die dritte Möglichkeit, die gerade deutsches Philosophieren zu verwirklichen bestrebt war: aus der Lebendigkeit in die Tiefe zu kommen, den Anstoß der Wirklichkeit auszuschöpfen und gleichsam aus der Tiefe einer einzigen Lotung ein *Ganzes* zu öffnen, das nicht das vorgegebene Ganze eines Systems, wohl aber das vorgelebte Ganze einer sinnhaften Wirklichkeit ist. Jeder Punkt wirklicher Tiefe führt in ein Ganzes, weil Tiefe nicht ohne Ganzheit sein kann. Jede Tiefe führt in die *Mitte* einer *Ganzheit,* von der aus grundsätzlich das Ganze erreichbar ist, ohne daß es im Fachwerk eines Systems untergebracht und erledigt werden könnte.

Die Systemfeindschaft deutscher Philosophie ist der Ausdruck dafür, daß sie nicht im freien Einsatz des Denkens anhebt, sondern auf die *Gelegenheit* warten muß, die sie in Gang bringt. Wie sich Goethe einmal den „Gelegenheitsdichter" genannt hat, so ist deutsche Philo-

sophie in einem verwandten Sinne ein Gelegenheitsphilosophieren, das im äußeren Anstoß nicht den zufälligen und beiläufigen Anlaß, sondern den verpflichtenden und allein zureichenden Grund, die tiefere Verantwortung vor der unverfügbaren Lebenssituation erfährt. Alles Denken hebt im *Leben* an und hat nur als Klärung, Deutung und Wegweisung des Lebens seinen jederzeit „metaphysischen" Sinn. Die philosophische Erkenntnis ist nicht angewandte Logik, sondern umgekehrt; die Logik ist die abstrakt und leer gewordene Philosophie. Die Philosophie mit der Logik beginnen oder gar diese mit ihr „begründen" wollen, wäre mit dem Unternehmen eines Künstlers zu vergleichen, der sein Werk mit Erwägungen über den Begriff des Schönen anfangen wollte. Es wird in dem letzten Falle so wenig zu einem Kunstwerk kommen wie in dem ersten zu einer Philosophie. Aber während man dem Künstler die Lebensunmittelbarkeit als Voraussetzung seiner Schöpfung jederzeit zugebilligt hat, war seit den Tagen des Neukantianismus die logische Mittelbarkeit des philosophischen Systems zur einzig gültigen Voraussetzung des Philosophierens geworden. Wie die Philosophie nicht unmittelbar dem konkreten, jeweils gelebten Leben, sondern nur seinem Sinn „im Allgemeinen" dienen durfte, so mußte es auch über der Not des Lebens und seinem konkreten Fragen in der dünnen Luft logischer „Allgemeingültigkeit" einsetzen. Dies schien zu ihrer Würde zu gehören.

Aber nur die „Gelegenheiten" haben die philosophischen Tiefblicke gewährt, die unserer deutschen und jeder anderen großen Philosophie gegönnt waren. „Allseitig" im neutralen Sinn des philosophischen Systems waren gerade diese Leistungen nie. Daher die wechselnden und stets neuen Motive dieses Denkens bei größter Einheit der in Bewegung gesetzten Kräfte selbst; daher die Zusammenhangslosigkeit und Widersprüchlichkeit der einzelnen Thesen bei innerster Gemeinsamkeit des eigentlichen Anliegens.

Aber nicht jeden macht die Gelegenheit zum Philosophen. Deutsches Philosophieren hat *menschliche* Voraussetzungen, die erfüllt sein müssen, wenn die Gelegenheit fruchtbar werden soll. Diese Erkenntnis, weil sie nicht die Erkenntnis eines reinen „Subjekts", sondern eines mit Wirklichkeit vertrauten Menschen ist, ist wesentlich durch das *Sein* des Erkennenden bestimmt. Es ist die durchgehende Über-

zeugung unserer deutschen Philosophen gewesen, daß man sich für die Erkenntnis *bereit* machen muß. Philosophische Erkenntnis, die sich nicht in materialer Ausbreitung und rationaler Ordnung erschöpft, sondern in der Dimension der Tiefe sich verwirklicht, hat in jedem ihrer Träger eine lange *Vor*geschichte – nicht als erkenntnistheoretische Vorbereitung, sondern als menschliche *Reife*, in der die Bereitschaft zur Tiefe aufbricht. In dieser Reife allein entsteht die wahre *Freiheit* der Erkenntnis, die Gehorsam gegen den vernommenen Anspruch und Treue gegen die schöpferische Bedingtheit jedes eigengearteten Lebens ist. In dieser Freiheit ist kein Raum für den Rausch der Entbundenheit bloßer Subjektivitäten und für das weltlose Herrschertum einer entwurzelten Intellektualität.

„Was für eine Philosophie man wähle, hängt sonach davon ab, was man für ein Mensch ist; denn ein philosophisches System ist kein toter Hausrat, den man ablegen oder annehmen könnte, wie es uns beliebte, sondern es ist beseelt durch die Seele des Menschen, der es hat." Nicht die Erkenntnis bestimmt den Menschen, sondern umgekehrt: erst der ganze Mensch macht die wahre Erkenntnis. Der cartesische Rationalismus und alles, was ihm folgt, glaubt an vorausliegende „ewige Wahrheiten", die gleichsam nur in das Leben hereingenommen werden müssen, um diesem einen „Sinn" zu geben. Das deutsche Denken weiß von keiner Wahrheit als von der, die sich aus dem Leben öffnet, die immer schon der Sinn, die Tiefe, der Glaube und die Kraft dieses Lebens *war*. Der rationale Optimismus schwärmt deshalb von der unendlichen Bildungsfähigkeit des Menschen, während das deutsche Denken gerade in einer Endlichkeit verankern will, in deren Brechung Ewiges und Gültiges faßbar wird. Es fürchtet dabei keine Verarmung der Wirklichkeit, sondern es sieht gerade in der leeren Unendlichkeit der Rationalität die gefährlichste Verflüchtigung des Wirklichen. Endlichkeit in ihrer Tiefe verstanden, ist unerschöpflich; das ist der Sinn ihrer Transparenz, die jedes deutsche Denken in seiner Weise sichtbar gemacht hat.

Aus dem Leben entsprungen und nie von ihm gelöst, hat deutsches Denken seine Erfüllung nur im Rücklauf in die Lebensganzheit, der es dient. Damit setzt sich deutsche Philosophie gegen jede *Verfachlichung* zur Wehr. Es gibt für sie keine „Fachphilosophie" im Sinne

eines umfriedeten Problemgebiets, das seit den Tagen von Leibniz oder Kant oder irgend eines unserer Denker „geschlossen" wäre. Deutsche Philosophie ist immer am Anfang, in der Ungeschiedenheit und Umgriffenheit der Ursprünge – das ist ihr eigentliches „Gebiet", und die Wahrung und Verteidigung dieser Ursprünge im Erkennen und Leben ihre bleibende Aufgabe. Ohne den Rückgriff auf das „Leben selbst" und ohne den Willen zu seiner stets erneuten Vergegenwärtigung gibt es nur die Erstarrung in der Schulweisheit entleerter Begriffe und die logistische Selbstentfremdung der Erkenntnis vom Leben. Wenn die Philosophie aufhört, das Gewissen in allem Wissen zu sein, Ergebnisse zu züchten unternimmt statt Ursprünge unseres Erkennens zu hüten, dann verfällt *verpflichtende* Erkenntnis in Philosophie und Wissenschaft zugleich.

Es handelt sich dabei nicht darum, daß die Philosophie „Einfluß" haben soll auf die Einzelwissenschaft, wie man sich gewöhnlich die Beziehung der Philosophie zum Bereich der Erkenntnis vorstellt. Gerade dieser Einfluß war meist nur durch die Verfachlichung der Philosophie, d. h. durch ihren Verfall möglich. Die Philosophie hat dann die allgemeinen Begriffe geliefert, die durch die übrigen Fachwissenschaften gleichsam ausgefüllt und konkretisiert wurden. Eine solche Abhängigkeit der Einzelwissenschaften von der Philosophie ist durch den echten Sinn des Philosophierens selbst ausgeschlossen. Aber Philosophie kann durch ihr Dasein bewirken, daß die Fachwissenschaften ihren *eigenen* Grund finden – und dann „begründet" sie zwar kein „System der Wissenschaften", aber sie vergegenwärtigt die lebendige Einheit im Fragen einer Zeit, indem sie die Verpflichtung zur umschließenden Wirklichkeit wachhält und verhindert, daß diese Wirklichkeit in getrennte Gegenstandsbereiche auseinanderfällt.

Im Glauben und Unglauben an das philosophische System als die Wahrheit *jenseits* und *über* der Wirklichkeit scheiden sich die Welten *cartesischer* und *deutscher* Philosophie. Daß unsere Vergangenheit auf weite Strecken den Weg rationaler *Entwirklichung* durch das philosophische *System* gegangen ist, hat nicht zuletzt dazu beigetragen, daß sie die Fühlung mit dem deutschen Leben so gründlich verloren hat, wie dies seit dem ausgehenden Idealismus geschehen ist.

Es war das verdiente Schicksal ihres Abfalls von dem eigentlichen Sinn und der größeren Aufgabe deutscher Philosophie, die nicht mehr verstanden wurden.

II. Die durchhaltenden Kräfte

Die Geschichte der Philosophie hat sich seit ihrer Neubegründung aus dem Geiste des Hegelschen Humanismus und Universalismus zunehmend in ein fast unübersehbares Geflecht von denkerischen Beziehungen, Beeinflussungen und Abhängigkeiten der einzelnen Denker zueinander *aufgelöst*. Die Schnittpunkte dieser Beziehungen waren durch die Persönlichkeiten der einzelnen Philosophen gekennzeichnet, die bei ihrer unpersönlichen Rolle in der selbstbewegten Dynamik der Problemgeschichte zu Unrecht mit dem ganzen Pomp individualistischer Verherrlichung ausgeschmückt wurden. Es hätte dem Hegelschen Ansatz durchaus entsprochen, auf eine Philosophiegeschichte „ohne Namen" hinzustreben, deren einziger Held das philosophische Problembewußtsein selbst gewesen wäre, das sich wie zufällig durch die einzelnen Individuen hindurch entfaltete.

Johann Eduard Erdmann war in seiner Geschichtsschreibung diesem „Ideal" schon sehr nahe gekommen. „Den Inhalt der Geschichte", so schreibt der treue Hegelianer in der Einleitung seines Hauptwerkes, „bilden die einzelnen Momente in dem Entwicklungsgange des Geistes, die sich in der Weltgeschichte als die Taten, in der Geschichte der Philosophie als die Gedanken und philosophischen Systeme einzelner Individuen (Völker und Personen) manifestieren." Was sich in der Geschichte ereignet, sind zwar „zeitliche Erscheinungen", die „durch einzelne Individuen vollbracht" werden, aber als „Momente in der notwendigen, im Begriffe des allgemeinen Geistes selbst begründeten Entwicklung desselben"[9]).

Die Philosophie erscheint hier einerseits als das „Substantielle" der Geschichte und damit als ihr Inbegriff und ihre Wahrheit, wie sie andererseits aus der konkreten Lebensganzheit isoliert und in eine fast gespenstisch anmutende Selbständigkeit erhoben wird. Die eigentliche Geschichte in ihrer Farbigkeit und Wirklichkeit wird zur „bunten

[9]) A. a. O., S. 24, S. 39.

Rinde" des philosophischen Kerns, von der schon Hegels Rechtsphilosophie gesprochen hatte.

Diese Auffassung der Geschichte konnte den spekulierenden Konstrukteur, aber keinen wirklichen Historiker befriedigen. Es ist kein Zufall, daß die Geschichte der Philosophie auf dieser Grundlage historische Talente nicht anzuziehen vermochte. Unsere große deutsche Geschichtsschreibung bog von Hegel ab und wandte sich unserer wirklichen Vergangenheit zu, in der die Philosophie eine so zweifelhafte Extraterritorialität beansprucht hatte. Das systematische Bedürfnis, das allein zur Beschäftigung mit der philosophischen Vergangenheit zu berechtigen schien, die im Grunde außerhistorische Absicht, Bausteine für eine künftige Systematik zu gewinnen, beeinträchtigen den historischen Sinn dieser Geschichtsschreibung so empfindlich, daß sie bestenfalls zu einer historischen Einleitung in die Probleme der jeweils zeitgenössischen Philosophie, aber nicht zu einer Erkenntnis geschichtlicher Prozesse vordringen konnte.

Der Versuch, die Philosophie wieder einmal vom Himmel auf die Erde herabzuziehen und das Gefühl ihrer absoluten Entfremdung mit der Wirklichkeit zu beseitigen, führte zur biographischen und kulturgeschichtlichen *Ergänzung* der üblichen Problemgeschichte, die in ihrer wesentlichen Struktur dadurch nicht berührt wurde. Mit aller Breite und Ausführlichkeit hat diesen Schritt Kuno Fischer getan, dessen „Geschichte der neueren Philosophie" eine innere Krise des Hegelschen Geschichtsgedankens anzeigt. Das schwindende Allgemeinbewußtsein, das Hegel in seiner äußersten Zuspitzung dargestellt hatte, verlangte das Herausstellen der philosophischen *Individualität*, die betonte Ausmalung der einzelnen Philosophenpersönlichkeit. Trotz der in ihr durchgehaltenen Einheit der neueren Philosophie erscheint deshalb seine „Geschichte" wie eine Galerie nebeneinander gestellter philosophischer Köpfe, die in ästhetischer Isolierung auch ohne den gemeinsamen Hintergrund „wirken" sollen, ein Denkmal individualistischer Charakteristik, die einmal die Zeitgenossen begeisterte, und die uns heute dieses Monumentalwerk der Philosophiegeschichte des 19. Jahrhunderts so hoffnungslos fremd erscheinen läßt.

Gegenüber dieser historischen Portraitkunst bedeutete es eine wesentliche Vertiefung der historischen Sicht, wenn Wilhelm Windel-

band das *Methodenbewußtsein* einer Zeit zum Ausgangspunkt der geschichtlichen Deutung nimmt. Auch hier handelt es sich nur um eine Modifikation der „Problemgeschichte" und damit wieder um eine Fortsetzung des Hegelianismus, dabei aber doch zugleich um einen merklichen Versuch, die Enge des Hegelianismus gleichsam entgegen der eigenen Absicht zu sprengen. Die Einsicht in den geringen „schöpferischen Wert der philosophischen Methoden" – ein erstaunliches Urteil von dem Begründer einer fast ausschließlich ins „Methodologische" abgeglittenen Schule – verwies ihn auf „die Bewegungen der allgemeinen Kultur und die Errungenschaften der übrigen Wissenschaften"[10]). Windelbands „Geschichte der neueren Philosophie" wurde durch den großen Erfolg des späteren „Lehrbuchs der Geschichte der Philosophie" ungerechtfertigt verdrängt, da gerade das frühere Werk einen vielversprechenden Ansatz zu größerer Wirklichkeitsnähe und plastischerer Geschichtlichkeit gemacht hatte. Der spätere Windelband hat gerade wieder vorbehaltslos in die Linie der reinen Problemgeschichte eingebogen, die nicht nur die weitere Entwicklung der Philosophiegeschichtsschreibung, sondern vor allem die – Examenstechnik beeinflußt hat; ein nicht unwesentlicher Faktor für die akademische Erstarrung der philosophiegeschichtlichen Forschung, die in diesem Lehrbuch sozusagen kodifiziert wurde.

Wilhelm Dilthey, den man eine tragische Gestalt unter den wenigen großen Geschichtsschreibern der Philosophie nennen könnte, war in vieler Hinsicht vom frühen Windelband ausgegangen. Aber er überragt ihn wie die meisten seiner Zeitgenossen an Fülle der historischen Anschauung, an systematischer Unbefangenheit und an Sinn für geistige Totalitäten und geschichtliche Prozesse. Er, der in oft plötzlich klarem Bewußtsein die Schwelle des idealistischen Epigonentums überschreitet und in einem historischen Weltgefühl größten Ausmaßes in vielen Zeiten und Räumen wirklich zu Hause ist, scheitert an der Haltlosigkeit des Historismus, die er nicht anders als durch eine neue problemgeschichtliche Konstruktion zu überwinden weiß. Denn dies scheint mir der Ursprung seiner berühmten Lehre von den „Typen der Weltanschauung" zu sein, daß sie als die formale Waffe gegen den

[10]) Die Geschichte der neueren Philosophie, Freiburg 1878, Vorwort.

vernichtenden Einbruch historischer Relativität erdacht sind. Das richtungslose Treiben der historischen Erscheinungen bekam durch seine Typologie ein ordnendes *Prinzip,* nachdem die Hypostase des allgemeinen Geistes und seiner notwendigen Selbstentfaltung am Realismus seiner ungeheueren Geschichtsempirie längst zerbrochen war.

So kam es, daß die neue Blickrichtung auf eine tragende Wirklichkeit von ihm selbst bald wieder verdeckt wurde und in der Folge einer blassen – heute immer blässer werdenden – „Geistesgeschichte" den Weg bereitete.

Wenn wir uns heute von dieser philosophiegeschichtlichen Entwicklung, deren wesentliche Haltpunkte wir kurz vergegenwärtigt haben, abwenden, so geschieht dies deshalb, weil der allen diesen Erscheinungen gemeinsame Begriff von *Geschichte* dem Tiefgang unseres eigenen Erlebens nicht mehr genügt. Was diese Geschichtsschreibung in erster Linie festzuhalten versuchte: die *Bewegung* des Geistes, das *Spiel* der Individualitäten, den *Wandel* der Kultur, die *Verschiedenheit* der Methoden, Ausgangspunkte und Lösungen – dies alles erscheint uns heute wie das Flüchtige an einem *Bleibenden,* das für die vergangene Geschichtsschreibung unentdeckt und unwirksam geblieben ist.

Im Geschichtserlebnis der Vergangenheit dominiert der *Verlauf,* und der interessierte Blick folgt allen Wendungen und Biegungen dieses Verlaufs, ohne zu fragen, wer eigentlich diesen Verlauf als sein Schicksal erfährt. Unser Geschichtserlebnis wird durch die *Konstanz* bestimmt, die im Wechsel des Geschichtlichen durchhält und in aller Veränderung und Bewegung gleich bleibt.

Und wir glauben, daß dadurch die Geschichte nicht stillgelegt wird, sondern daß die eigentliche Dynamik des Geschichtlichen erst an dieser Konstanz erfahrbar wird. Wir genießen die Geschichte nicht mehr als das Drama mit immer neuen Szenen, sondern erleben sie als die tätige und leidende Verwandlung eines bleibenden Kerns in seinen geschichtlichen Gestalten.

Dieses Unwandelbare, das in der Geschichte sein Schicksal erfährt und das allem Werden und Geschehen seinen Ernst gibt, ist das *Volk,* die Wirklichkeit, an die jede Äußerung gebunden ist. Wir verstehen dabei unter Volk die naturgegebene, in Blut und Rasse gegrün-

dete *Gemeinschaft*, die als eigentlich handelnde Einheit ein *Schicksal* erfährt und gestaltet, d. h. *Geschichte* hat.

Wir anerkennen dabei keine sachliche Trennung von Natur und Geschichte. Im Grunde auch keine methodische, die immer auf einer sachlichen Trennung aufbaut; zurecht bestehen bleibt allein eine technisch-arbeitsteilige Trennung, die umgekehrt von der sachlichen Untrennbarkeit überzeugt ist und geleitet wird. *Volk ist die Gemeinschaft, in der Natur und Geschichte eins sind, Natur als Geschichte handelt.* Es gibt kein Volk als bloße Natur, so wenig wie es eine naturlose Geschichte gibt. Die *Wirklichkeit* eines Volkes kann nicht aus beiden „Seiten" zusammengefügt werden, sondern sie *ist* die vorgängige Einheit beider, an der *wir* die beiden Seiten unterscheiden.

Eine Natur, die nichts weiter als Natur ist, kann niemals Geschichte werden. Eine „Naturgeschichte" bleibt ein fragwürdiger Anthropomorphismus, so gut diese Bezeichnung einmal gegen entnatürlichende Strömungen des Geschichtlichen gemeint war, wie eine reine „Geistesgeschichte" eine entleerende Abstraktion ist, die gerade deshalb – weil sie entleert – an die eigentliche Dynamik des Geschichtlichen nicht heranreicht. Ein „reiner" Geist hätte ebensowenig eine Geschichte, sondern nur den kaleidoskopartigen Wechsel seiner Bilder; ohne den völkischen Kern verblaßt jede Geschichtlichkeit zur unverbindlichen Szenenfolge eines Geschehens, das nie *Entscheidung* wird.

Wir wissen von den Polen und Gegensätzen der Natur und der Geschichte nur, weil wir selbst *Volk* sind, das als solches *beide umgreift.* Ehe wir uns als Natur, als den durchgehenden Blutstrom der Rasse erkennen, und ehe wir als geschichtliche Wesen Aufgaben stellen, sind wir immer schon *Volk* und verstehen uns aus seiner ungeschiedenen Sinneinheit. Diese selbstverständliche und im Laufe unserer Geschichte so selten ins helle Bewußtsein getretene Voraussetzung ist die *ursprüngliche Grundlage aller Deutungen* unserer Wirklichkeit. Ja, ihre Unausweichlichkeit ist selbst noch in den Fehldeutungen unserer Wirklichkeit, in den Verstellungen und falschen Abstraktionen zu erkennen, die dann in der „Theorie" das Urfaktum völkischer Wirklichkeit zu leugnen versuchten.

Weil wir eine Natur kennen, der wir nur anthropomorph eine Geschichte „andeuten", so glauben wir auch an eine Geschichte, die nicht

(mehr) Natur wäre – ein geistiges Geschehen, das sich *über* den Völkern ereignet und ihnen eine höhere Aufgabe stellt, vor der das Natürliche gleichgültig würde. In diesen Fehlschluß aller reinen Geistesgeschichte nistet sich sogleich die letzte Metamorphose des abendländisch-christlichen Dualismus ein, die wir die *kulturphilosophische* nennen können. Für das Weltbild der „Moderne", die zunehmend einer Autonomisierung des Kulturellen verfällt, ist der Dualismus des Natürlichen und des Kulturellen konstitutiv geworden. Es ist geradezu das Ethos des modernen Menschen, das Natürliche im Kulturellen „aufheben" zu wollen. Die auch ihm nicht ersparte Mahnung an seine Natürlichkeit wird ihm zur peinlichen Erinnerung. Man möchte „ganz Kultur" sein.

Wie überall ist auch hier das „moderne" Weltbild auf Ausgleich und Beseitigung einer lebendigen und lebenswichtigen Spannung gerichtet. Das Lebensgefälle so gering als möglich zu halten und damit das Dasein in seinem Verlauf möglichst zu beruhigen, ist auch hier die unverkennbare Absicht der „Modernität". Die Geistesgeschichte als das herrschende Geschichtsideal ist grundsätzlich aus dieser Beruhigung zu verstehen und geschichtlich zu werten. Hier ist der Geist bei sich selbst, er verfügt über sich selbst – ganz wie der mechanistische Denker über die Natur verfügt und ihren Überraschungen entzogen ist. Die reine Geistesgeschichte ist die Zwillingsschwester des Mechanismus, trotz der Gegensätzlichkeit ihres Prinzips, denn sie stammt aus der gleichen Voraussetzung: der Wirklichkeit ihre Polarität zu nehmen, um sie in der Trennung beherrschbar zu machen. Einer entzauberten Natur entspricht in der anderen „Hälfte" des modernen Weltbildes eine schicksallose Geschichte, die sich als lückenloser Zusammenhang der Ideen in ihre Bausteine auflösen läßt. Nachdem der Mechanismus dem Menschen die *Wirklichkeit* der Natur genommen hatte, mußte die Geschichte nach ihrem eigenen, autonomen Grund suchen, und sie fand ihn in einer parallelen *Entwirklichung* des Geschichtlichen: im reinen Geist. Tote Natur und reiner Geist sind die Extreme, die weltanschauungsgeschichtlich zusammengehören, ihr Kampf gegeneinander ist letzten Endes ein Scheinkampf, der deshalb ins Illusionistische verfällt und starre Fronten gegeneinander befestigt

– ein Kampf, der von vornherein keine Aussicht hat, entschieden zu werden.

Die letzten Zusammenhänge in der Entstehungsgeschichte des modernen geschichtlichen Weltbildes sind in rein geisteswissenschaftlicher Einstellung nicht erkennbar; es handelt sich hier nicht um eine aus sich selbst verständliche Bewegung[11]), sondern von vornherein um eine Reaktionserscheinung, die ohne Zusammenhang mit der Geschichte der naturwissenschaftlichen „Weltanschauung" unverständlich bleibt. Das geistesgeschichtliche Weltbild ist deshalb auch nicht von sich aus veränderlich und wandlungsfähig, sondern kann nur dadurch in Bewegung gebracht werden, daß die Gegenseite aus ihrer Erstarrung und Unwirklichkeit herausgerissen wird und sich einer volleren „Natur" wieder öffnet. Daher die Unfruchtbarkeit jener Methodenstreitigkeiten um die Prinzipien der Geschichtswissenschaft und um den Dualismus von Natur- und Geisteswissenschaft, der gar nicht auf die eigentlichen Voraussetzungen zurückgriff, sondern im Sekundären, ja Beiläufigen stecken blieb. In ihm hat sich um die Wende des Jahrhunderts der gänzlich theoretisierte Dualismus des Abendlandes totgelaufen – ein denkwürdiges und lehrreiches Stück europäischer Wissenschaftsgeschichte.

Indirekt, aber in den Zusammenhängen klar durchschaubar, gehört die moderne Geistesgeschichte *in die Welt des Cartesianismus* mithinein. Denn sie war nur möglich auf Grund der rationalen Metamorphosen der abendländischen Substanz, die Descartes vollzogen hat und auf Grund der von ihm ausdrücklich durchgeführten Entwirklichung der Natur, die nach ihrem Gegenstück im Bereich des Geschichtlichen verlangte. Es bleibt deshalb kennzeichnend, daß die einheitlichen Ansätze, wie sie beispielsweise bei Herder versucht werden, gegenüber einem übermächtigen Zeitgeist schon bei ihm selbst nicht durchgehalten werden können, und von den „Nachfolgern" bewußt in die Begründung der modernen Geistesgeschichte eingestellt werden. Solange die weltbildliche Struktur der Moderne sich nicht ändert, bleibt die im Ur-

[11]) Ein Eindruck, den auch das neue Buch von Friedrich Meinecke „Die Entstehung des Historismus", 2 Bde., München-Berlin 1936, zu erwecken versucht und sich dadurch, trotz vieler neuer Aufschlüsse in einzelnen, in der Ideologie der „Geistesgeschichte" befangen zeigt.

sprung preisgegebene Einheit verloren und durch rationale Überlegungen unerzwingbar.

Die *Weltanschauungsgeschichte* – wie wir die Philosophiegeschichte nach ihrem zentralen Anliegen nennen – hat keinen anderen „Gegenstand" als die politische Geschichte, die Wirtschaftsgeschichte, die Kunst- und Literaturgeschichte, nämlich das Volk als natürlich-geschichtliche Gemeinschaft. Was sie beschreibt und erfaßt, hat nur im Volk Bestand und um des Volkes willen Bedeutung. Die Erscheinungen, die sie zu begreifen versucht, stehen unter einem bestimmten Gesichtswinkel, aber sie werden dadurch nicht zu selbständigen und in sich bedeutsamen Erscheinungen, sondern zu Funktionen und Leistungen der völkischen Gemeinschaft, die in ihnen ihr Selbstbewußtsein, ihr Selbst- und Weltverständnis, ihr Wirklichkeitserlebnis ausspricht und vor sich selbst rechtfertigt. Nur in bezug auf die bleibende Gemeinschaft bilden diese Erscheinungen eine *Geschichte*, in der erreicht oder verfehlt werden kann, in der man versagt oder sich bewährt. Begriffe, Ideen und Werte haben eine Entfaltung und Entwicklung, aber keine Geschichte; erst indem sie zu einer durchhaltenden völkischen Lebensganzheit in Beziehung treten und damit das Selbst- und Weltverständnis, die gesamte Ausrichtung und Haltung der völkischen Gemeinschaft fördern oder hemmen, die Wesentlichkeit eines Volkes ins Bewußtsein bringen und die Möglichkeiten seiner Tiefe erschließen, werden sie selbst zu einem fördernden und hemmenden Schicksal, das eine Geschichte des inneren Lebens eines Volkes begründet, in der *Entscheidungen* fallen.

Die ästhetisch unverbindliche Freude an der bunten Vielheit der geschichtlichen Erscheinungen, die den Historismus erfüllte, muß unter diesem Gesichtspunkt dem Ernst der Verantwortung weichen, die jede geschichtliche Erscheinung vor das bleibende Gesetz der völkischen Gemeinschaft zu stellen und die Frage nach dem *Sinn* für diese Gemeinschaft zu erheben zwingt. Damit wird die „Geistesgeschichte" eines Volkes als der Weg seines inneren Schicksals verstanden, als der ständige Kampf, der durch Sieg und Niederlage hindurch um die geistige Selbsterhaltung seiner Art geführt wird. Diese Dynamik, in der um die Existenz eines Volkes gerungen wird auf einer der vielen Ebenen, die alle in gleicher Weise durch seine Mitte gehen, ist wesent-

lich *Verteidigung*, und in der *Not* der Verteidigung sind die größten Leistungen deutscher Philosophie erkämpft.

So wird es zur ersten Aufgabe einer Philosophiegeschichte, die die Voraussetzungen der ideen- und problemgeschichtlichen Ideologie vorbehaltlos preisgibt, diesem inneren Gesetz deutscher Weltanschauung nachzugehen, die Erfolge und Mißerfolge seiner Selbstverteidigung verantwortlich nachzuvollziehen und in der Mannigfaltigkeit des Geschichtlichen das *Eine* zu erkennen, um das der Kampf geht.

Man braucht nicht zu fürchten, daß daran die Geschichte verarmt. Wenn die Aufgabe einmal klar erkannt und in ihrer Verantwortung begriffen ist, wird eine Fülle unserer Geschichte sichtbar, die unter der Decke begriffsgeschichtlicher Konstruktionen erstickt war. Und es wird möglich werden, jene ringenden Menschen wieder zu sehen, die die Geistesgeschichte so „groß" und „genial" empfand, daß sie die Ebene der völkischen Wirklichkeit nicht mehr berührten. Sie kämpfen alle um die gleiche Sache, aber mit sehr verschiedenen Mitteln, wie sie der Zeit und ihrer eigenen Persönlichkeit gemäß waren. Wie diese Mittel Wert und Würde nur durch die Aufgabe erhalten, der sie dienen, so werden die Persönlichkeiten für uns wertvoll in dem Maße, in dem sie sich der Verantwortung für das Ganze an ihrem geschichtlichen Ort bewußt werden.

Allerdings, vor zwei Gefahren wird sich eine künftige Philosophiegeschichte als völkische Weltanschauungsgeschichte zu hüten haben: vor einer falschen, den wahren Tiefgang dieses Ringens unterschätzenden Volkstümlichkeit und vor dem Aberglauben, daß die Geschichte unmittelbar Bausteine der Gegenwart und der Zukunft liefern könnte.

Die falsche Volkstümlichkeit verwechselt das qualitativ Echte einer völkischen Weltanschauung mit dem quantitativ allgemein Bewußten. Nur das, was jedem Glied eines Volkes tatsächlich bewußt ist, könnte für das Ganze des Volkes bedeutsam und deshalb auch allein für den Geschichtsschreiber deutenswert sein. Diese allzu gutmütige Auffassung würde im Grunde die Führer, Lehrer und Propheten eines Volkes entbehrlich machen. Denn es ist ihre Aufgabe, Entscheidungen zu vollziehen, die gerade nicht „jeder" treffen kann, die *für* das Ganze, aber nicht kollektiv *durch* die Gesamtheit vollzogen werden müssen. Es gilt dies in ganz besonderem Ausmaß für die philosophische Aus-

einandersetzung, zu der ein Volk in der europäischen Geschichte gezwungen ist. Denn der Sinn dieser Auseinandersetzung ist es gerade, die Selbstverteidigung in ständiger Berührung mit den angreifenden, umweltlichen Fronten zu vollziehen, den Gegensatz nicht liegen zu lassen, sondern ernst zu nehmen und aufzugreifen.

Die denkerische Rechtfertigung einer Weltanschauung durch den Philosophen ist niemals nur Herausstellung einer Position – eine Lage, in der sich beispielsweise eine völkische Kunst erfüllen kann und muß –, sondern immer zugleich Opposition, Widerstand und Gegenwurf. Wie sie diesen Kampf aufnimmt und durchkämpfen will, ist nicht ein für allemal im Voraus zu sagen, sondern bleibt abhängig von der zeitlichen Lage, von der Reichweite und Begabung dessen, der die Auseinandersetzung auf sich genommen hat. Man sieht diese Zusammenhänge viel zu einfach, wenn man nur im *unmittelbaren* Widerstand die echte Verteidigung anerkennen will. Die Möglichkeit des mittelbaren Widerstandes, des Weiterdenkens und inneren Aushöhlens einer gegnerischen Position kann unter Umständen die wirkungsvollere Weise des Kampfes sein. Hinter der Schale einer äußeren Anpassung und Einfühlung kann ein unbedingter Wille zum Widerstand lebendig sein, während die radikale Verneinung oft die gegnerische Front unerschüttert fortbestehen läßt[12]).

Ein Denker wie Leibniz läßt keine gegnerische Position *neben* sich bestehen; er nimmt sie alle auf, denkt sie weiter und läßt sie an ihrer eigenen Konsequenz scheitern. Das Grandiose dieser Philosophie hat noch keiner gespürt, der ihn einen Eklektiker oder Rationalisten genannt hat. Dieser unbedingte Wahrheitsmut, der sich mit jedem Gegner mißt und mit jedem die Waffen tauscht, hat nicht das Geringste mit schwächlicher Kompromißhaftigkeit zu tun, die sich von überall her das Brauchbare zusammensucht. Gewiß hat Leibniz auch solche Gedanken ausgesprochen, aber *er* konnte es tun, weil er im Eigenen feststand und es für ihn nur das technische Problem war, das Eigene in

[12]) Das zerdenkende Eingehen auf den Gegner, wie es Leibniz mit einer wahren Meisterschaft geübt hat, war geschichtlich viel wirksamer als das schroffe Nein, mit dem beispielsweise Lagarde seinen Gegner „stehen" ließ. Ich glaube, daß der mangelnde Erfolg Lagardes nicht unwesentlich auf dieser Unterlassung einer wirklichen Aushöhlung beruht.

der Sprache und in Anpassung an die Verständnismöglichkeit der Zeit zum Ausdruck zu bringen. Er spricht seinem mechanistischen Zeitalter gegenüber von „psychischen Atomen", und schon wird er für seine Interpreten zum „Atomisten", während Leibniz genau wußte, daß er den festgefahrenen Atomisten der Zeit durch die Bilder ihrer eigenen Vorstellungswelt den Weg zu sich ebnen mußte. Er überbietet den Rationalismus durch immer künstlichere Hypothesen und immer geschlossenere Demonstrationen, weil er weiß, daß das Zeitalter nichts annehmen wird, was sich an Strenge der Rationalität nicht mit dem rationalistischen Allgemeingeist messen kann. Gewiß, das sind „zeitliche Bedingtheiten", aber in zeitlichen Bedingtheiten verläuft jedes *echte* Ringen, und dieses sichtbar zu machen, wird eine künftige Philosophiegeschichte vielleicht erst lernen müssen. Dann wird sie hinter der Schale den Kern finden: die ungebrochen deutsche Art der Leibnizschen Motive, den bleibenden Gegenstand seines Kampfes. Was Leibniz in Wirklichkeit ist, erschöpft sich nicht in einer billigen Doktrin und in einem flüchtigen Appell, sondern zeigt sich als das lebenslange Abringen des eigenen Bodens aus der Umklammerung des Fremden, als die nie erschöpfte Geduld des durchhaltenden Widerstands, die den Gegner nicht verjagt, sondern ihn aushält und ihm keine Möglichkeit des Rückzugs gibt.

In diesem Sinne wird es sich eine künftige Philosophiegeschichte nicht „bequem" machen dürfen, indem sie das Allgemeinverständliche zum Maßstab erhebt. Keiner unserer großen Denker ist bequem gewesen, aber sie lebten aus dem Glauben, daß sie abseits kämpfen und für alle siegen müßten. Der Sinn ihres Ringens ist allezeit ein vorbildlicher und vorentscheidender gewesen, aber nicht aus persönlicher Willkür und „genialem" Übermut, sondern aus Verantwortung vor dem ganzen Volk, dem sie angehörten und dem sie dienen mußten.

Die zweite Gefahr, der wir begegnen müssen, entsteht aus der Meinung, daß die Geschichte *unmittelbar* der Gegenwart dienstbar gemacht werden könnte: die grundsätzliche „Mediatisierung" des Geschichtlichen zugunsten einer jeden Gegenwart. In der radikalen Durchführung dieser Tendenz wird jede echte Geschichtlichkeit aufgehoben und Vergangenheit in zeitlose „Momente" einer Gegenwart verflüchtigt. Als geschichtliche Menschen bewahren wir unsere Ver-

gangenheit als das zeitliche Werden unserer bleibenden völkischen Art, das durch unsere Gegenwart hindurch zur Zukunft will. Wer diesen einheitlichen Strom unterbindet und die Vergangenheit geschichtlich entrechtet, nimmt auch der Zukunft ihre Hintergründe und zeitliche Tiefe, aus der sie immer wieder aufbrechen muß. Wenn wir heute die Vergangenheit nach ihrer Bedeutung für uns befragen, so heißt dies nicht, daß wir ihr das Gewicht einer vergangenen Wirklichkeit nehmen, sondern daß wir sie in ihrem auf uns zugehenden *Sinn* verstehen wollen. Jede geschichtliche Situation hat viele Möglichkeiten in sich, und es gehört zur Konkretheit unseres Vergangenheitsbewußtseins, daß jene Möglichkeit verfehlt, diese erfüllt wurde. Jede Zeit muß ihr neues Gericht über die Vergangenheit anstellen, und dazu ist es notwendig, daß die Wirklichkeitsfülle der Vergangenheit *lebendig* bleibt, aus der jede Zeit die Bahnrichtung ihrer Zukunft erneut überprüft und geschichtlich vertieft. Es war die Methode der ungeschichtlichen Aufklärungshistorie, ein Kompendium der „ewigen Errungenschaften" der Geschichte zusammenzustellen, das jeder erneuten Überprüfung der geschichtlichen Wirklichkeit entheben sollte. In solcher Endgültigkeit ist mit der Geschichte nicht „fertig" zu werden. Sie bleibt eine *Aufgabe* des Menschen, die nie endgültig erfüllt sein kann, solange der Mensch selbst ein werdender bleibt. –

Der Sinn jeder geschichtlichen Epoche eines Volkes ist nicht absolut; er ist bezogen auf den bleibenden völkischen Kern, der in der Geschichte seine Gestaltungen erfährt. Aber der Reichtum eines Volkes ist nur sichtbar in der Zeitlichkeit seines Werdens, das die echte Geschichtsschreibung für die Gegenwart wiederholt. Indem jede Zeit auch dieses Werden der Vergangenheit sich neu zu erwerben hat, ist von ihr die Treue und die Hingabe an das Vergangene verlangt. Von dieser Voraussetzung der Wahrhaftigkeit entbindet die immer aus der Gegenwart auf das Bleibende gehende Aufgabe nicht, sondern sie verpflichtet zu ihr. Wer die geschichtliche Sondergestalt nicht kennt und sich der Mühe entzieht, ihre einmaligen Bedingungen in der ganzen Fülle ihrer Besonderheit kennen zu lernen, rätselt vergeblich an ihrem außergeschichtlichen „Sinn", der sich nur der geschichtlichen Arbeit und keinem mühelosen Zugriff erschließt.

In diesem Sinne wird einer künftigen Philosophiegeschichte die Mühe der Forschung nicht abgenommen, sondern umgekehrt: sie wird ihrer aus neuem Erlebnis unserer völkischen Wirklichkeit erwachsenen Aufgabe nur dann gerecht werden, wenn sie sich selbst den Weg durch konventionelle Begriffe und eingefahrene Bahnen hindurch freilegt und keine Mühe scheut, das cartesianische, idealistische, erkenntnistheoretische und systemgeschichtliche Vorverständnis bewußt zu durchbrechen.

Wir setzen im folgenden zu einer solchen Wegbereitung an, indem wir die durchhaltende und in jedem historischen Anstoß wirksame Dynamik herausstellen, die *quer zu allen systemgeschichtlichen Zusammenhängen* die Bewegung deutscher Philosophie bestimmt.

Diese „Geschichte" deutscher Philosophie ist keine Fortschrittsgeschichte, kein Weiterbauen auf ein für allemal gelegtem Grund, sondern ein ständiges *Neuschaffen* aus unmittelbaren Aufbrüchen unserer Wirklichkeit, in die die Beziehungen zum Vergangenen als Hilfe und als Stärkung des eigenen Wollens, niemals aber als eigentliche Auslösung und direkter Anlaß des Philosophierens eintreten. Wo erschließendes Denken ansetzt, um Wirklichkeit in ihrer Tiefe zu öffnen und als Verpflichtung und konkrete Verantwortung zu vergegenwärtigen, ist deutsche Philosophie wirklich gewesen in ihrer immer *gleichen wesentlichen Struktur*, die nicht „fortgebildet" und „weitergeführt" werden kann, sondern überall zum unüberholbaren Gleichnis deutscher Art geworden ist. Deutsche Philosophie ist nicht – wie die europäische Philosophie des werdenden Systems – in ihren *Ergebnissen* verbunden, sondern *in ihrer Wurzel eins.*

Die Dynamik deutscher Philosophie

Der grundsätzliche Gegensatz zum Cartesianismus wird sich zunächst in einer gegensätzlichen Weltbildlichkeit aufweisen lassen, die dem Versuch einer restlosen Rationalisierung *widersteht.* „Welt im Gegenüber" verstanden wir als das Bekenntnis zur schrankenlosen Objektivierbarkeit und damit Rationalisierbarkeit einer bloß „umweltlichen Realität" körperlicher oder geistiger Art. Deutsche Philosophie teilt dieses Vertrauen des Rationalismus nicht, weil sie in der Geschiedenheit von Subjekt und Objekt keine *ursprüngliche Wirklichkeitsbeziehung*, sondern eine theoretische Setzung erkennt. Wäre es

möglich, Wirklichkeit als das Gegenüber eines Subjekts zu greifen, so wäre Philosophie – unnötig. Es gäbe dann ein erschöpfendes Wissen um die Teilinhalte der Welt, aus dem die Klugheitsregeln für das menschliche Handeln abgeleitet werden könnten. Sinnvolle Anforderungen darüber hinaus könnten an den Menschen nicht mehr gestellt werden.

Dem gegenüber geht deutsches Philosophieren von der ursprünglichen Eingelagertheit aller „Subjektivität" in die Wirklichkeit aus und glaubt, daß allein in der Bindung in das Wirklichkeitsverhältnis und in seiner bewußten Vertiefung und Auslegung verpflichtendes, d. h. unser handelndes Dasein bestimmendes Erkennen möglich sei. Wir nennen die Weltbildlichkeit, auf Grund deren hier alle Auslegung, alles Selbst- und Weltverständnis geschieht, die Weltbildlichkeit der *Durchdringung* oder der *Teilhabe*. Während „Welt im Gegenüber" das „logische" Verhältnis zur Grundlage der Erkenntnis und mitfolgend zur Grundlage des Lebens und des Handelns gemacht hat, ist für die Weltbildlichkeit der Durchdringung die in die Wirklichkeit einbezogene und selbst wirkliche Situation des Menschen die gegebene Ausgangslage, aus der er sich sein Tun und Handeln, seine Ziele und Aufgaben, mithin *auch* sein Erkennen verständlich machen muß. Für den Rationalisten ist es ein schwankender Boden, auf den wir uns stellen; aber er allein sichert davor, die Wirklichkeit nicht schon im Ansatz zu überspringen.

Daß wir nicht *über* der Wirklichkeit stehen, sondern selbst Wirklichkeit *sind*, daß wir nur eine Weise ihres Daseins „verkörpern" und an ihr teilhaben, gibt uns die Gewähr, uns *in* ihr und mit ihr *zugleich* zu verstehen. Aber nicht gegenständlich-objektiv aus einer „Um-welt", d. h. wiederum aus Weltteilen und Wirklichkeitsbausteinen, sondern in der Weise, daß wir selbst die Wirklichkeit *leben*, die wir sind, und im Vollzug unserer Wirklichkeit ihren Sinn erfahren und aufschließen. Wer diese Wirklichkeit mit der „Realität" des Mechanismus, Empirismus, Naturalismus oder Materialismus gleichsetzt, ist über sie bereits hinweggeglitten und hat sie „cartesisch" verfehlt; er hat die Welt zur Umwelt objektiviert und sich selbst als Subjekt zurückbehalten, während der Ausgangspunkt durchdringender Besinnung zunächst nichts

für sich selbst und gegen die Welt sein will, sondern alles durch die Wirklichkeit ist, an der er teilhat.

Die Schwierigkeit des Verständnisses und die stets naheliegende cartesische Umdeutung liegt in der Nichtrationalisierbarkeit des Grundverhältnisses. Nur Teile verbinden sich mit nebengeordneten Teilen zur ständig anwachsenden Summe – ein rational verständlicher Ordnungsprozeß. Das Überschneidungsverhältnis der Durchdringung ist rational nicht auszusprechen, aber in jedem Menschen als natürliche Sicherheit, als unmittelbares Vertrauen zu der möglichen Gleichrichtung seiner selbst mit der ihn umgreifenden Wirklichkeit vorhanden. Wir haben die letzte Ursache für das Aufkommen und die Ausbreitung des radikalen Rationalismus in dem Schwinden des Wirklichkeitsgefühls und damit des Vertrauens zu ihrer Tragfähigkeit erkannt. Der Kampf gegen den Cartesianismus ist mit rationalen Waffen nur indirekt durch Aufweis seiner *Grenzen* zu führen; das positive Fundament gibt ihm nicht die Ratio, sondern die durch keine Rationalisierung restlos vernichtete, nur in der reinen „voraussetzungslosen" Wissenschaft verdächtigte Wirklichkeit selbst, auf die auch der radikale Rationalist in der Lebenspraxis des Alltags selbstverständlich vertraut.

Ist diese Einbezogenheit auch niemals rational zerlegbar und damit begreiflich, so bleibt doch jederzeit der Verweis auf das natürliche Wirklichkeitsgefühl als Ausgangspunkt eines Philosophierens möglich, das nicht im Überspringen der Wirklichkeit ansetzen will. So verblaßt auch dieses natürliche Wirklichkeitsgefühl, nicht zuletzt durch die Einwirkungen der Modernität, sein mag, so haben wir doch keine andere Möglichkeit des philosophischen „Anfangs" als den, an diesen unversehrten Rest in uns zu appellieren und seine verschüttete Ursprünglichkeit freizulegen. Wir alle sind *zerfallen* mit unserer Wirklichkeit: Konventionen, Dogmen und Theorien versuchen uns einen möglichen Standort außer der Wirklichkeit vorzutäuschen und uns gegen sie zu verfestigen. Die Aufgabe der Philosophie ist keine andere als die: diese Isolierungen und Absperrungen zu durchbrechen und uns wieder in den Vollzug unserer Wirklichkeit zu bringen.

Deshalb beginnt sie nicht mit der *Summe* von Ich und Welt, Subjekt und Objekt, sondern mit ihrer *Einheit.* Suchen wir nach einer Bildlichkeit, die dieser Einheit der Durchdringung angemessen ist –

analog zu jener Bildlichkeit des „Gegenüber" im Cartesianismus –, so finden wir keine andere als die Bildlichkeit des *Kreises*, der seine *Mitte* umschließt. Denn diese Einheit ist von vornherein kein unterschiedsloses Einerlei, sondern ein in sich *verspanntes Gefüge*. Hier kann nur „in Gedanken", nicht der Sache nach geteilt werden. Denn die Mitte ist Mitte nur durch ihre Peripherie, und der Umkreis ist Umkreis nur, weil er eine Mitte hat. Sie gehören nicht nur zusammen, sondern sie sind, was sie sind, *nur* durch das *andere*. Hier verbindet kein „Und" zwei ursprünglich getrennte Glieder, sondern in dem Versuch, uns die Sache nahezubringen, unterscheidet unsere Betrachtung verschiedene Seiten einer ursprünglichen Einheit. Wer von der Mitte redet, redet zugleich vom Kreis, d. h. vom Ganzen. Und wer eine Peripherie bestimmen will, bestimmt sie von einer Mitte aus. Die Bildlichkeit von Mitte und Kreis entspricht dem erwähnten Durchdringungsverhältnis, und es erscheint uns nicht zufällig, daß gerade dieses Bild von den deutschen Philosophen immer wieder gebraucht wird, nicht als beiläufige Verbildlichung, sondern zur Kennzeichnung einer grundsätzlichen Aufgabe[13]).

Daß sich diese Einheit dagegen sträubt, in einem Nebeneinander ausgebreitet zu werden, vergegenwärtigt uns am besten die unvergleichbar andere Weltbildlichkeit deutscher Philosophie. Sie strebt nicht von der Einheit weg zur durchsichtigen Klarheit der rationalen Ordnung, sondern sie beabsichtigt umgekehrt, dieser Ursprünglichkeit immer mehr gerecht zu werden und sie mit allen Mitteln rationaler Verständigung (indirekt) bewußt zu machen. In der ursprünglichen Spannung dieser Einheit ist zugleich die *Energie* ausgedrückt, die das deutsche philosophische Denken in Bewegung bringt. In der *Span-*

[13]) Vgl. dazu die ausgezeichneten Untersuchungen von Dietrich Mahnke: Unendliche Sphäre und Allmittelpunkt, Beiträge zur Genealogie der mathematischen Mystik, Halle 1937. — Das Kreis-Symbol, in dem der deutsche Mensch so etwas wie ein Urbild und eine durchhaltende Vorzeichnung seines Selbst- und Weltverständnisses besitzt, reicht über den engeren mathematisch-mystischen Anwendungsbereich weit hinaus. Es wird gleichsam zum magischen Beschwörungszeichen jener Durchdringungsganzheit, die allem deutschen Denken gegenwärtig ist, und die es sich erhalten muß, wenn der weitere Denkverlauf nicht in die Zerklüftungen der Rationalität zurückfallen soll — eine instinktive Opposition gegen die Bequemlichkeit des Cartesianismus.

nung dieser Einheit läuft alles Denken an. Kein rationaler Wille, wie er hinter dem philosophischen System steht, breitet ein Netz von abstrakten Ordnungsbegriffen über die Wirklichkeit, die dahinter verblaßt, sondern die Wirklichkeit selbst in ihrem einheitlich-verspannten Charakter *ist* schon Bewegung, die verstanden und gedeutet sein will, und die nur *aus sich selbst* zum Sprechen gebracht werden kann. Zwischen dem Wirklichkeitsverhältnis und dem Ansatz der Erkenntnis ist keine Kluft methodischer Besinnung aufgerissen, sondern die Erkenntnis hebt in der Wirklichkeit an, und die Besinnung über ihre Aufgabe und ihren Zweck kann nur im Aufstoßen auf die Wirklichkeit selbst, im Widerspruch gegen alle Rationalität, der von dort her laut wird, geklärt werden.

Die *eigentliche Dynamik* deutscher Philosophie ist deshalb keine rationale Gegensätzlichkeit, die „bezogen" werden muß, kein Dualismus irgendwelcher Art, der nach Überwindung verlangt, keine sogenannte Dialektik als gedanklicher Prozeß, sondern sie stammt *aus der Bewegung der Wirklichkeit selbst.* Solange dieses Denken seinem Ursprung treu bleibt, lebt in ihm gleichsam die Erinnerung an diesen vor-denkerischen Anfang. Auch in der größten Entfernung von der unmittelbaren Erfahrung der ursprünglichen Lebensspannung bleibt die gemeinsame Mitte der Unruhe gegenwärtig, die sich niemals zur unbewegten Fläche des „Systems" glättet.

Es gibt keine allgemeingültigen Vorschriften, wie man zu solcher Auslegung der Wirklichkeit aus ihrem Ursprung gelangen soll. Der kürzeste Weg ist hier nicht immer der sicherste, und jeder Versuch zu „normieren" muß in seiner Anwendung auf die Geschichte verhängnisvoll werden. Meister Eckhart ist z. B. immer bei der „Sache"; und er verkündet nichts anderes als das immer gleiche und eine Ursprungserlebnis selbst mit wenigen konzentrierten Folgerungen aus ihm. Bei Kant und seiner rationalen Gewissenhaftigkeit ist die „Führung" durch die Wirklichkeit nicht immer auf den ersten Blick zu erkennen, wenn auch in weit höherem Maße vorhanden als uns die neukantianistische Verflachung glauben lassen möchte. Weite Wegstrecken der Rationalität sind für ihn notwendig, um plötzlich an einer unerwarteten Stelle die Unruhe des Anfangs wieder durchbrechen zu lassen.

Alles rationale Philosophieren ist eingängig und plausibel; wer deutsches Philosophieren auf diese Ebene herabzieht, verkennt schon seinen eigentlichen Anstoß, der nicht undynamische Ordnung, sondern Weitertreiben und Forttragen einer unauflösbaren Unruhe ist. Das Philosophieren hat es nicht damit zu tun, sie abzuschwächen und auszugleichen – der Wunsch des heimlichen Rationalisten in uns –, sondern sie zu steigern und sie in der Überhöhung der Kontraste und Spannungen fühlbarer und dem konventionell abgestumpften Auge sichtbar zu machen.

Deshalb „beruhigt" auch keine deutsche Philosophie wie der Rationalismus der Stoa, Descartes oder Spinoza, die Systemdialektik Hegels oder der voluntaristische Nihilismus Schopenhauers beruhigen. Die Erkenntnis als „Quietiv" des Willens stammt nicht aus Bereitschaft zum Mitvollzug der Wirklichkeit, sondern umgekehrt aus intellektueller Weigerung, das Schicksal der Wirklichkeit zu teilen. Deutsches Denken nimmt die Unruhe der Wirklichkeit mit herauf und läßt sie fruchtbar werden. Was man seinen Aktivismus und – bald anerkennend und bald tadelnd – seinen sprengenden Charakter genannt hat, ist der Ausdruck seiner Ursprungsbezogenheit, die nicht nur im Ansatz, sondern notwendig auch in ihren *Folgerungen* wirksam sein muß.

Die eingeborene Unruhe der Wirklichkeit selbst schafft die Spannungen, die das philosophische Denken nicht erzeugt, sondern nur spiegelt. Die künstliche Erregtheit eines exaltierten Philosophierens, wie es die Nachkriegsjahre auch in Deutschland, zum Teil als begreifliche Gegenwirkung auf ein völlig steril gewordenes Systemdenken, hervorgerufen haben, ist der deutschen Philosophie in gleicher Weise fremd wie die Plattheit des gesunden Menschenverstandes, der alles, was er nicht begreift, für unwirklich erklärt. Die Unruhe und innere Geladenheit dieser Philosophie ist überall verbunden mit einer strengen *Einfachheit* der führenden Thematik. Kompliziertheit ist das Gegenteil einer eindringenden Tiefe, die immer die letzten Grundverhältnisse des Menschen gegenwärtig hält. Das psychologische Raffinement einer Endstimmung, die Ernüchterung über eine kaum noch gefühlte Wirklichkeit und ihre mitgeborenen Werte haben diese großen Linien überall zurückgedrängt und die bleibende, in völkischer Kon-

stanz immer wieder erfahrene „Problematik" des deutschen Menschen relativistisch verdächtigt und zersetzt.

Wenn wir auch aus der Geschichte unserer philosophischen Aufbrüche keine Lösungen übernehmen können, und jede Forderung einer „Rückkehr" zu unserer Vergangenheit ungeschichtlich und unphilosophisch zugleich wäre, so haben wir es heute doch nötiger als jede andere Zeit, die Größe unserer verlorenen Vergangenheit zu kennen. Denn sie kann uns Maßstäbe geben, an denen wir uns in dem Chaos eines logistisch, psychologistisch und historistisch entarteten Philosophierens wieder bei einer gemeinsamen und verpflichtenden Aufgabe finden. Diese „Rückkehr" ist kein Verzicht auf Zukunft, sondern nur ein sich selbst Finden im Vergangenen, ein Versuch, das *Leben* im Vergangenen, das immer noch unser eigenes ist, wieder zu entdecken hinter den Erkünstelungen einer wirklichkeitslosen Rationalität, einer selbstbefangenen Psychologie und einer zerfließenden historischen Relativität.

Die Einfachheit des philosophischen Grundgehalts als Ausdruck für den schlichten *Ernst* der Wirklichkeit kennzeichnet jede deutsche philosophische Bewegung, ob sie sich gegen die Nur-Begrifflichkeit der Scholastik, gegen den entleerten Mechanismus des 17. Jahrhunderts, gegen die aufklärerische Verdünnung des Weltgehalts zu bloßer Verständigkeit und Nützlichkeit oder heute gegen das philosophisch verbrämte Weltanschauungschaos Europas wenden muß. Alle unsere großen Denker, die die Welt tiefer sahen als ihre Zeitgenossen, haben sie zugleich einfacher gesehen. Denn erst in solcher Einfachheit war die ungeheure Dynamik erlebbar, die die Unphilosophie und die Hyperphilosophie, die allzu bescheidene konventionelle Eingängigkeit und die verstiegene Kompliziertheit, noch nicht und nicht mehr erfahren haben.

Vergegenwärtigen wir uns diese einfache, erschöpfende und die gesamte Denkbewegung tragende Dynamik an einer geschichtlichen Gestalt, so weiß ich an der Schwelle deutscher Philosophie im nachcartesischen Zeitalter keine Erscheinung, die sie uns besser zeigen könnte als *Leibniz*. Hinter ihm liegen philosophische Aufbrüche, die durch die Ausbreitung des Cartesianismus um ihre unmittelbare Wirkung gebracht wurden; er ist der erste, der nach der epochalen Zäsur

des großen Krieges aus eigenem Wirklichkeitserlebnis in die sich schließende Front des Cartesianismus einbricht und sein philosophisches Werk im Widerstand gegen ein undeutsches philosophisches Medium verwirklicht.

Die begriffsgeschichtliche Einordnung wird an seiner deutschen Tat vorbeisehen. Daß er an Descartes „anknüpft", schaltet ihn in den Zusammenhang des Cartesianismus ein und parallelisiert ihn mit anderen Erscheinungen, die gleichfalls von Descartes ausgegangen waren: mit Spinoza, den Occasionalisten und mit Malebranche. Das Lehrbuchschema enthüllt hier deutlich das verhängnisvolle Vorgehen begriffsgeschichtlicher Erhellung philosophischer Leistungen.

Spinoza zieht aus dem Cartesianismus die Konsequenzen. Er beseitigt rücksichtslos die noch belassenen Sinnmomente im cartesischen Weltbild des Mechanismus. Original ist an Spinoza nichts als die Radikalisierung der schon von Descartes vorgenommenen mathematischen Entwirklichung, die selbst die außenweltliche „Realität" zu bloßer Ausdehnung ohne Ausgedehntes entleert hatte. Indem Spinoza diese Unterschiebung mathematischer Verhältnisse an die Stelle körperlicher Realität auf seinen bloßen Begriff eines sinn- und zweckfreien „Absoluten" überträgt, entsteht ihm sein „neues" Weltbild, das jede Frage nach einem Zusammenhang von Mensch und Wirklichkeit, Gott und Welt, Leib und Seele dadurch löst, daß es wirkende Kausalität überhaupt aufhebt und durch den mathematischen Begriff der „Folge" ersetzt[14]). Spinoza ist für uns das erschütternde Beispiel eines Denkens, das bei subjektiver Ehrlichkeit, aber völliger Entwurzelung einem geradezu fanatischen Glauben an erdachte Begriffe verfällt und seiner paradoxen Situation im Greifen und stets Verfehlen der Wirklichkeit nicht mehr bewußt wird. Aus der letzten Lebenszeit stammen die berühmten Briefworte, die in ihrer Mischung von Bescheidenheit

[14]) Unübertrefflich klar dargestellt und eine ganze Bibliothek Spinoza-Literatur antiquierend bei Schopenhauer: „Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde", bes. Kap. 2, § 8: „Er blieb ihm (Descartes) völlig getreu in der ... Verwechslung und Vermischung zwischen Erkenntnisgrund und Folge mit dem zwischen Ursache und Wirkung.... Die besagte Verwechslung ist die Grundlage seines ganzen Pantheismus geworden."

und Überheblichkeit diesen Glauben aussprechen: „Denn ich erhebe nicht den Anspruch, die beste Philosophie gefunden zu haben, aber ich *weiß*, daß ich die wahre erkenne." Die Evidenz des mathematischen Bewußtseins wird in der Berührungslosigkeit mit Wirklichem zum Kriterium selbstgewisser Wahrheit: „Verum est index sui et falsi" – mit diesem Wort, in das deutsche Philosophen so viel Tiefsinn hineingelegt haben, schließt sein Bekenntnis; es ist das Bekenntnis zur Unwirklichkeit mathematischer Formalität[15]).

Die plumpe Unterschiebung mathematischer Idealität ohne den kleinsten Versuch, ihren wirklichkeitserschließenden Charakter auch nur zu prüfen, wie es Galilei als Mechanist, Kepler aus organischer Weltbildlichkeit heraus ein Leben lang versucht haben, wurde gerade auch in der deutschen Geistesgeschichte als unerreichter Tiefsinn gewürdigt. Seit Jacobi die Leidenschaften für und wider Spinoza erregt hatte, ist kaum einer an ihm vorbeigegangen, und alle haben sie in den absoluten Hohlraum, den er schuf, ihre eigene Innerlichkeit, Fülle und Tiefe gelegt. Die Fabel, daß Spinoza, der Cartesianer – und damit indirekt Descartes – aus der deutschen Geistesgeschichte nicht wegzudenken sei, gehört zu den herkömmlichen Gedankenlosigkeiten, mit denen sich das immer um seine Einheit fürchtende europäische „Kulturbewußtsein" zu rechtfertigen pflegt. Gewiß, was diese Deutschen aus Spinoza gemacht haben, ist nicht wegzudenken; deswegen nicht, weil es zu ihnen gehört und mit Spinoza – nichts zu tun hat. Seit Generationen wiederholt unsere Geistesgeschichtsschreibung die Phrase von der „Anregung" so vieler deutscher Menschen durch Spinozas Philosophie, ihre pantheistische Frömmigkeit und ihr weltweites Allgefühl. In Wahrheit ist Spinozas Philosophie die Frömmigkeit eines weltlosen Einsiedlers und seine Weltweite das Konstruktionsschema der „geometrischen Methode". Keinen Menschen, der nicht schon einen anderen Reichtum in sich getragen hätte, hätte Spinoza anzuregen vermocht, und es ist charakteristisch, daß gerade die reichsten Menschen des idealistischen Zeitalters die scheinbaren Empfänger dieser Anregungen geworden sind, während kein mittelmäßiges Talent durch ihn befruchtet wurde.

[15]) Spinoza, 76. Brief.

Mit Spinoza läuft der Cartesianismus in der Sackgasse des Mathematischen zu Ende. Spinoza beweist die Unfruchtbarkeit des Mathematischen, wenn ihm keine ausdeutenden Kräfte mehr zu Hilfe kommen, wenn es in seiner Formalität den Anspruch erhebt, die „Wirklichkeit" zu sein. Das spinozistische System ist die Vollendung jenes schon mit Descartes im Kern gegebenen Mathematizismus, der in denkbaren Axiomen und Definitionen über die Wirklichkeit zu verfügen glaubt und im Zurückhalten aus aller andrängenden Wirklichkeit des Lebens ein Pathos ohne Verantwortung verkündet. „Sub specie aeternitatis", ein Wort, das gerade ein wirklichkeitsdurchdrungenes Denken immer wieder zu erfüllen versucht, bedeutet bei Spinoza die absolute Gleichgültigkeit gegen den besonderen Anspruch, unter dem sich jedes Leben in echter Geschichtlichkeit vollziehen muß.

Die beiden anderen „Fortsetzungen" des Cartesianismus sind in ihrer geschichtlichen Bedeutung mit Spinoza nicht ranggleich. Und auch untereinander erscheinen der Occasionalismus und Malebranche von sehr verschiedener philosophischer Bedeutung. Die Verlegenheitslösung des Occasionalismus entspringt aus dem unüberbrückbaren Dualismus der Substanzen bei Descartes, der zugleich aber auch als eine philosophische Rechtfertigung des christlichen Dualismus auftritt. Insofern dieser erhalten werden muß, ist man dann in philosophischer Hinsicht zu den unwahrscheinlichsten Zugeständnissen bereit. Der philosophische Wert dieser Theorien ist gleich Null. Historisch gehören sie in die Frühgeschichte des modernen „psychophysischen" Problems, jener Fragestellung, die aus echt cartesianischem Geist im Rahmen der experimentellen Psychologie auch einmal zum Zentralproblem der „Weltanschauung" aufgebauscht wurde.

Malebranche fällt aus der Entwicklung ebenso heraus wie Leibniz selbst. Er gehört zu jener Seite des französischen Geistes, die in der Vergangenheit aus der Durchdringung deutscher und westlicher Elemente entstanden war. Die Mystik der Victoriner, die von einem Deutschen (Hugo von St. Victor) begründet ist, lebt in Malebranche sichtbar wieder auf und findet in ihm vielleicht ihre größte Gestalt. Malebranche und Pascal bestimmen in ihrer Gegensätzlichkeit die Reichweite eines anderen „französischen Geistes", der noch in der mittelalterlichen Einheitswelt und Lebenssubstanz wurzelt und durch

die Herrschaft Descartes' und durch das spätere Bündnis des Rationalismus mit dem Empirismus der Engländer bei Voltaire endgültig gebrochen wird. Sie ragen beide wie die großen Überreste einer versunkenen Zeit in die Epoche der Modernität hinein. Vielleicht stehen sie uns schon deshalb so nahe, weil sie das Schicksal deutscher Philosophie teilen, nur im Widerspruch gegen den rationalen Zeitgeist und seine Oberflächlichkeit existieren zu können. Ihre Zugehörigkeit zum nachcartesischen Zeitalter kennzeichnet deshalb ihren eigentlichen Ort in keiner Weise; sie gehören in eine Reihe des westlichen Philosophierens, das noch nicht „europäisch" ist, und das eine den Umkreis völkischer Prägungen erschöpfende Philosophiegeschichte ebenso dem modernen Entwicklungsschema entreißen müßte, wie wir dies hier für die deutsche Philosophie im besonderen versuchen[16]).

Ist schon durch die Nachfolge Descartes' bei Spinoza, den Occasionalisten und Malebranche ein durchaus ursprungsverschiedenes Vielerlei in eine künstliche Einheit zusammengefaßt, so gilt dies nun im höchsten Maße für Leibniz, der seine geschichtliche Stelle in der beginnenden europäischen Expansion des Cartesianismus hat. Der erste Deutsche, der nach dem dreißigjährigen Krieg selbständig und im größten Stil zu philosophieren beginnt, fand die Ausbreitung der cartesianischen Vorstellungswelt – in Weiterbildungen und Umbildungen, die hier im einzelnen nicht interessieren[17]) – in Frankreich, Holland und Deutschland bereits vor. Die internationale Gelehrtenrepublik lebte wie selbstverständlich in dieser neuen Atmosphäre, der die eigentlichen Anhänger ebenso verfallen waren wie die scheinbaren Gegner im Lager des Materialismus und des Naturalismus. Der zeit-

[16]) Der italienische Anti-Cartesianismus bei Vico, die durchaus anticartesischen Gegenfronten bei Shaftesbury und Hemsterhuis würden die Reihe der völkischen Widerstände vollzählig machen, die das europäische Philosophieren Descartes' hervorgerufen hat.

[17]) Das ausgedehnte Material findet sich auch noch heute am vollständigsten bei Francisque Bouillier: Histoire de la philosophie Cartésienne, 2 tomes Paris et Lyon 1854. — Bekannt ist die Hochschätzung des deutschen Cartesianers Joh. Clauberg durch Leibniz, der ihn den „tiefsinnigen Clauberg" nennt. Aber dieses Urteil gilt nicht seinem Cartesianismus, sondern der „Ars etymologica Teutonum", die sich in vieler Hinsicht mit einem Lieblingsgegenstand von Leibniz, der volkstümlichen Sprache, berührt.

genössische Streit um den Cartesianismus hielt die Fundamente seiner *Weltbildlichkeit* auf der ganzen Linie fest und war deshalb im eigentlichen Sinne ein Schulstreit, der nicht wirklich auf *ur*sprüngliche Gegensätze, sondern auf *Auslegungs*verschiedenheiten einer gemeinsamen Grundlage ging.

Der Sinn des Leibnizschen Philosophierens ist unter diesen geschichtlichen Voraussetzungen nur zu verstehen, wenn man ein Doppeltes im Auge behält: die selbstverständliche *Aneignung* des Cartesianismus durch Leibniz als die Ermöglichung eines Gesprächs mit dem cartesianistischen Partner und den ursprünglichen *Gegensatz* der philosophischen Haltung, aus der hier die Probleme des Cartesianismus von vornherein umgedacht werden. Ein *Äußeres* und ein *Inneres* ist an der Philosophie des Leibniz zu unterscheiden, die in ihrer unaufhebbaren Spannung die Führung jedes Gedankens bestimmen. Es galt, diejenige Konzeption zu finden, die *dem Cartesianer ebenso verständlich wie dem eigenen anticartesischen Ideal gemäß* wäre. Diese Konzeption ist die Leibnizsche *Monade*. Da ja kein Philosophieren in den leeren Raum geht, sondern von einer bestimmten Zeit und ihren Denkgewohnheiten verstanden werden will, muß die philosophiegeschichtliche Aufhellung mit jener, man möchte sagen, Diplomatie der Begriffe und Vorstellungsbilder rechnen, wenn sie nicht an dem eigentlich gemeinten Sinn im Entscheidenden vorbeigehen will.

Es macht nun das eigentümliche Gepräge und den dramatischen Verlauf der Leibnizschen Philosophie aus, daß sie überall in scheinbarer Aneignung und bereitwilligem Mitdenken *zugleich* dem Eigenen den Weg bereitet. Leibniz hat nirgends einen „polemischen" und einen „didaktischen" Teil, es gibt für ihn keine Destruktion, der dann das Positive „folgen" könnte, sondern *im* Ergreifen und Aneignen der gegnerischen Stellung wirkt sich schon das Eigene aus und setzt sich, indem die Schale des fremden Begriffs immer mehr gesprengt wird, durch. Diese Eigentümlichkeit, durch Leibniz in besonderem Maß vertreten, ist auf ihn nicht beschränkt. Es gehört zu den Kennzeichen deutscher Philosophie, daß sie jenes Abtragen des unbewohnbar gewordenen Hauses nicht selbständig vollzieht, um dann gleichsam auf dem Nichts das Neue erstehen zu lassen, sondern daß sie das Neue in das, was ihr ungemäß ist, hineinträgt, und es von innen her sprengt.

Die Monade gestattet die Anknüpfung an das cartesische „Bewußtsein", an jene letzte Instanz des „cogito", an die Gott und Welt geknüpft sind. Jeder Cartesianer versteht zunächst diesen Sinn der Monade. Sie ist der feste Punkt, um den auch Descartes gerungen hat: das „Sum cogitans" und die Monade sind das „Gleiche".

Aber in ihrer inneren Struktur ist die Monade der unversöhnliche Gegensatz zum cartesischen Bewußtsein. Das cartesische Bewußtsein in seiner abgedichteten Subjektivität *hat* Welt, und zwar im Gegenüber, als Bewußtseinsinhalte. Die Monade *ist* Welt, sie kann nur mit ihrer Welt zugleich gedacht werden in Durchdringung mit ihr; als Bewußtseinsinstanz des bloßen Gegenüber wäre sie auch nicht mehr – Bewußtsein. Denn Bewußtsein ist Bewußtsein von etwas. Je mehr Bewußtsein, um so mehr Welt in ihm; je reiner – d. h. erhellter und geklärter – das Bewußtsein, um so voller die Welt, die es vergegenwärtigt.

Was der Cartesianismus für Jahrhunderte zum Dogma machte: die ursprüngliche Gespaltenheit von Subjekt und Objekt, das Gegenüber von Ich und Welt, bestreitet Leibniz schon im Ansatz seiner Monadenlehre. Es gibt keine Brücke vom Ich zur Welt – die Monade ist fensterlos – nicht weil die Subjektivität in sich eingesponnen verharrte, sondern weil es diesen *Gegensatz als ursprünglichen gar nicht gibt.* Die Monade *braucht* keine Fenster, weil sie nicht ein Guckkasten ist, durch den man auf die Dinge schaut, sondern weil sie in sich selbst „Welt" ist, die „kleine Welt", die die „große" repräsentiert. Sie ist „image de l'univers", Bild des Ganzen, ja zum Bild verdichtetes Ganzes. Es hat eine philosophische Tiefe, die das biblische Gleichnis von der Gottebenbildlichkeit des Menschen in eine ganz andere Bahn bringt, wenn Leibniz sagen kann, daß die Seele „image de Dieu" sei, wobei zugleich der altchristlich-augustinische Begriff des ungeschöpflichen, göttlichen Weltdenkens, in dem die Welt zugleich geschaffen wird, einen neuen, unverkennbar Leibnizschen Sinn erhält. Gott denkt den Menschen, wie der Mensch die Welt denkt. Gott steht nicht neben dem Menschen, wie das Bewußtsein nicht einer Welt „gegenübersteht". Die ungeschiedene, aber verspannte Einheit des monadischen Welt-Bewußtseins wird noch einmal in die Einheit des Geschaffen-Ungeschaffenen eingespannt, die gleichfalls nicht in die Zweiheit des

Schöpfers und seiner Welt zerlegt werden kann, und die in charakteristischer Weise ebensosehr die dualistische Zerklüftung wie die monistische Verflachung ausschließt.

Die Vorstellung des Schöpfergottes in der Theodizee hat ebenso wie die Vorstellung von „seelischen Atomen", wie die Fensterlosigkeit der Monaden, wie die „prästabilierte Harmonie" nur eine exoterisch-auslegende, Verständnis ermöglichende Funktion, die keinesfalls christlich-dogmatisch festgelegt werden darf. Leibniz hat mit solchen Vorstellungen immer das zeitgenössische Verständnis im Hinweis auf das Geläufige und rational Eingängige zu öffnen versucht, wobei er sich selbstverständlich der Gefahr aussetzte, das eigentlich Gemeinte dem radikalen Mißverständnis preiszugeben. Es war das Schicksal seiner Philosophie, daß gerade diese als Brücke gemeinten Wendungen nicht zu Leibniz hin, sondern zu Descartes zurückführten. Indem man sie wörtlich nahm, verkannte man die in ihnen verborgene sprengende Kraft, den Gegenwurf, der auf der Ebene des 17. Jahrhunderts deutsche Philosophie mit einer für ein Jahrhundert verlorenen Energie verwirklichte.

In der Ausführung seines Monadengedankens gegen Bayles Einwendungen im „Dictionnaire" hat Leibniz die Bildlichkeit des Kreises und seiner Peripherie zur Verdeutlichung des eigenen Anliegens gebraucht. Die Stelle gibt im Zusammenhang mit dem Vorangehenden die denkerische Grundlage der Leibnizschen Metaphysik. „Il est vrai que toutes les entéléchies ne sont pas, comme notre âme, des *images de Dieu*, ... mais elles sont toujours des *images de l'univers*. Ce sont des *mondes* en raccourci, à leur mode: des *simplicités* fécondes: des *unités de substance, mais virtuellement infinies* ...: des centres qui expriment une *circonférence infinie*"[18]).

Die Monade ist die Durchdringungseinheit von Mitte und Kreis. Sie ist eine Welt „in der Verkürzung", eine wahrhafte Einfachheit, die „fruchtbar" werden kann. „Monas" heißt Ein*heit*, und sie bezeichnet den strengsten Begriff von Einheit, den Leibniz gegenüber

[18]) Mahnke, a. a. O., S. 17 f. — Die deutsche Leibniz-Ausgabe der „Philosophischen Bibliothek" enthält die wichtige „2. Schrift gegen Bayle" nicht; Gebhardt IV, 562; Schmalenbach, Ausgewählte Philosophische Schriften im Originaltext, 2 Bde., Leipzig 1914/15; Bd. I, 146.

der unfruchtbaren „Einfachheit" des Atoms und der uneinfachen Einheit des Vereinigten herausgehoben hat. Leibniz drückt es immer wieder aus, daß sich sein ganzes Denken um ein einziges Anliegen bewegt: *wirkliche Einheit* begreifen zu lassen. Gelingt es, im Durchdenken der gegnerischen Position eine solche Einheit aufleuchten zu lassen, dann bricht die Front des Rationalismus in allen seinen Spielarten zusammen. Denn dann ist ihm das Fundament seiner Heterothesen als weltbildliche Grundlage entzogen. „Réelle unité" ist *ursprüngliche* Einheit im Gegensatz zur Zusammengesetztheit und damit Nachträglichkeit der „unité de phénomène ou de pensée; sie ist aber auch ursprüngliche *Einheit* im Gegensatz zur sterilen Einfachheit des Atoms.

Die Intensität, mit der Leibniz die rational-atomistische Weltbildlichkeit des „Gegenüber" zerdenkt, zeigt sich wiederum am Begriff der „Individualität", der für ihn nur eine neue Ausprägung des Monadengedankens darstellt. Diese frühe und gleichfalls durchhaltende Konzeption seiner Philosophie ist grundsätzlich als *Gegenwurf* gegen den atomistischen Individualismus cartesischer Vereinzelung zu verstehen. Nur ein im Sinne des Cartesianismus umbiegendes Mißverstehen kann den ersten und in seinem Tiefgang vielleicht größten Denker gebundener Individualität zum Verkünder eines gemeinschaftslosen „Individualismus" machen. Mit dem Atomismus ist für Leibniz auch der Individualismus durch die erkannte Notwendigkeit ursprünglicher und vorgängiger Einheit gerichtet.

Wie aus Atomen keine Welt aufgebaut werden kann, so aus „Individuen" keine Gemeinschaft. Die Individuen sind, was sie sind, nur durch das Ganze, das sie repräsentieren. An diesem Ganzen haben sie ihr Maß und ihren „Wert". Aber weil jedes im Ganzen an seinem Platz steht und dadurch das Ganze anders repräsentiert, ist keines wie das andere, sondern jedes neu und unvergleichlich in seiner Weltweite und Gemeinschaftsverantwortung. Es gibt kein weltloses und gemeinschaftsloses „Subjekt", das sich selbstherrlich zum Individuum aufblähen könnte, sondern das monadische Selbstsein der Individualität besteht nur, insofern es empfängt und schon immer Welt in sich trägt. Leibniz hat für diese rational paradoxe Situation, die das Bewußtsein immer schon vorfindet und durch keine erkenntnistheoretische Be-

sinnung aufheben kann, das Bild des „miroir activ", des schöpferischen Spiegels, verwendet. Dieses Bild mit seiner langen Vorgeschichte in Magie und Zauber hebt einen rational unauflösbaren mythischen Grund in das helle Bewußtsein eines ganz unmythisch anmutenden Menschen um die Wende des 17. Jahrhunderts.

Die Überhellung der vordergründigen Rationalität im Zeitalter des „éclaircissement" hat diesen Grund unkenntlich gemacht, aus dem doch alles, was an Leibniz echt und deutsch gewesen ist, aufgestiegen war. Denn dies ist der eigentliche Kampf, den Leibniz auf der abstrakten Ebene der Zeit geführt hat, daß er hinter dem Begriffswerk des Verstandes nach Wirklichkeit gefragt hat, die nicht von Gnaden der Rationalität und unbekümmert um den rationalen Widerspruch existiert und gelebt sein will. Das Jahrhundert hat ihm die Ebene seines Kampfes bestimmt, und deswegen darf ihn niemand anklagen; es wäre ihm vielleicht leichter gewesen, prophetisch zu verkünden, was er als sein Eigenes einer spröden und ihm ungemäßen Begrifflichkeit Schritt für Schritt abgerungen hat.

Wir haben hier an Leibniz die Weltbildlichkeit der Durchdringung, die verspannte Einheit von Ich und Welt, Selbst und Gemeinschaft, Gott und Mensch zu entwickeln versucht, weil sie hier vielleicht am wenigsten erwartet wurde. In dem abstrakten Medium der Leibnizschen Philosophie wirkt der plötzliche Umbruch in die andere Dimension der Tiefe aber gerade deshalb so überzeugend, weil er so einfach und so grundsätzlich ist. Wer ihn so klar und ohne Abschwächung vollziehen konnte, konnte auch nicht als psychischer „Atomist" und volkloser Individualist leben – wie Descartes oder Spinoza. Der Politiker und Diplomat, der bewahrende Historiker und leidenschaftliche Verteidiger eines natürlich-geschichtlichen Volkstums, der er war, steht nicht *neben* dem Philosophen Leibniz, und man tut ihm wahrlich Unrecht, wenn man das Eine auf Kosten des Anderen erhebt. Aus der Tiefe, die ihm gegenwärtig war, führte ein Weg in die ganze deutsche Welt, und dies ist seine auch heute noch wenig gesehene Größe.

Die Vorbedingung für das Verständnis des ganzen Leibniz, der in unsere Geschichte gehört, wird aber sein, daß man ihn der entfremdenden Konstruktion entreißt, die die Philosophiegeschichte über

ihn gelegt und damit verursacht hat, daß sein Philosophieren als leere Spekulation neben die wirklichen Anliegen seines Volkes getreten ist. Während er doch wie wenige den Grund unserer Weltanschauung betreten hat und eine Zukunft eröffnete, die nicht durch seine Schuld, sondern durch das Versagen und die Verfälschung seiner Nachfolger ausgeblieben ist. Der erste große Gegner Descartes', gegen den aller andere Streit um Descartes zum bloßen Schulgezänk herabsinkt, ist von seinem eigenen Volk zum Cartesianer umgeprägt worden. Man hat ihn zum „Vater der deutschen Aufklärung" gemacht, zu dem er doch nur durch seine verständnislosen Schüler geworden ist. Man hat ihm Begriffe nachgesprochen und daraus schlecht und recht Systeme gezimmert – wie es die Cartesianer auch taten –, um nur ja nicht hinter dem Gebot der Zeit, gut cartesisch-europäisch zu sein, zurückzubleiben.

Aber man hörte nicht mehr den Appell an eine Wirklichkeit, die aus ihrer ursprünglichen Dynamik heraus vollzogen und gelebt sein will. Man begriff nicht mehr, daß alle „Spekulation" bei Leibniz im Dienste dieser Wirklichkeit stand, deren Lähmung und Entspannung unter dem Dualismus des Rationalen zum Verhängnis der modernen Jahrhunderte werden sollte.

In der Besinnung auf die echten Motive seiner Philosophie werden wir den Ursprung deutscher Philosophie in nachcartesischer Zeit zu fassen haben; den Anfang einer deutschen Selbstbesinnung, die unterirdisch unter den Verdeckungen des Zeitgeistes weiterwirkt und in allen großen Leistungen der kommenden Jahrhunderte erneut aufbricht.

Intensität und Weltweite

Mit der Weltbildlichkeit der Durchdringung, die wir uns an Leibniz gleichsam symbolhaft vergegenwärtigen konnten, ist die *doppelte* Möglichkeit deutscher Philosophie, die ihre Geschichte durchzieht, grundsätzlich bereits mitgegeben.

Es handelt sich dabei nicht um zwei verschiedene Standpunkte oder Systembildungen, sondern um die zweifache Auslegung, deren die Polarität des Durchdringungsverhältnisses fähig ist. Die verspannten Pole von Mensch und Welt begreifen sich wechselseitig aneinander. In der Bildlichkeit von Mitte und Kreis gesprochen kennt das

deutsche Philosophieren eine *zentrale* und eine *periphere* Auslegung der Durchdringung.

Da jede Kennzeichnung der beiden Möglichkeiten durch die Pole „Ich" und „Welt" sofort dem cartesischen Mißverständnis der gegenseitigen Isolierung und damit ihrer dynamischen Entwertung anheimfällt, ziehe ich es vor – aus Mangel eines besseren Ausdrucks, der mir leider nicht zur Verfügung steht – von *Intensität* und *Weltweite* zu sprechen. Sie bezeichnen die verschiedene Betonung der einen und gleichen Polarität: je mehr alle Linien in die Einheit zusammengeführt sind, um so intensiver wird die Durchdringung; und je mehr die Mitte nach der Fülle der Wirklichkeit ausgreift, um so weltweiter wird der Blick des konkreten Bewußtseins.

Wir haben zu zeigen, daß die deutsche Philosophie um die *Gegensätzlichkeit* der doppelten Auslegung kreist, während die Systemkennzeichnungen cartesianischer Herkunft wie Subjektivismus, Objektivismus, Idealismus oder Realismus die Unterschiede im deutschen Philosophieren nur in dualistischer Brechung wiedergeben. Zur Anwendung dieser Begriffe, mit denen unser Philosophieren grundsätzlich keinen philosophischen Sinn verbinden kann, hat die historische Form deutscher Philosophie selbst reichlich Veranlassung gegeben. Soweit sie dem Rationalismus der modernen Jahrhunderte verfiel, wurde sie selbst „Standpunkt"-Philosophie aus abstrakt-rationalem Ansatz. Soweit sie aber bewußt oder auch unbewußt die Schranke europäischer Philosophie durchbricht, biegt sie aus der Indifferenz der möglichen „Standpunkte" in die Linie ihrer eigenen inneren Gegensätzlichkeit ein, an der sie ihre „*συστολή*" und „*διαστολή*", ihr Ein- und Ausatmen, ihre innere Bewegung hat. In den Rhythmus dieser Bewegung wirkt das europäische Philosophieren mit hinein und verändert ihren Charakter, indem es zur Anpassung zwingt. In jedem einzelnen Fall muß gefragt werden, was der eigenen und was der fremdverursachten Bewegung des Denkens zugehört, was Selbstverständnis aus der eigenen Wirklichkeit und was übernommenes Verständnis aus herkömmlicher Begrifflichkeit ist.

Wo es sich dabei um wirklich deutsche Leistungen und nicht nur um deutsche Nachfolger des Cartesianismus handelt, ist es nicht damit getan, die cartesischen Elemente einfach abzusondern. Wie dies an

dem Beispiel Leibniz veranschaulicht wurde, ist in erster Linie zu fragen, in welcher *Funktion* diese Elemente übernommen und angeeignet wurden, um nicht zwangsläufig den eigentümlich deutschen Sinn eines solchen Philosophierens zu verkennen. Kunst und Literatur stellt dar und spricht aus; auch das Religiöse verkündet unmittelbar seinen Anspruch an den Menschen. Es ist das Kennzeichnende der Philosophie, daß sie mit dem Ausdruck ihres Gehalts *zugleich* Rechtfertigung und Verteidigung ihres Gehalts ist. Sie *lebt* in der Auseinandersetzung und erscheint deshalb in ganz anderer Weise in die Zeit*kämpfe* verflochten als die künstlerische und religiöse Selbstdarstellung eines Volkes. Sie ist um so mehr „Philosophie", je weniger sie sich aus der inneren Auseinandersetzung einer Zeit zurückhält, und je bereiter und aufgeschlossener sie sich in die Zeit stellt. Der eigentliche Sinn einer vergangenen Philosophie liegt deshalb nie auf der Hand, sondern er muß erarbeitet werden aus der Vergegenwärtigung eines immer vielgerichteten geschichtlichen Werdens.

Der Charakter der Auseinandersetzung, Rechtfertigung und Verteidigung bestimmt auch den *geschichtlichen Ort* der Philosophie im Leben eines Volkes. Weil Philosophie niemals schlichter Weltanschauungs*ausdruck* ist, kann sie im inneren Leben eines Volkes nicht am Anfang stehen. Weltanschauung muß immer schon da sein und sich in Gestaltungen, Lebensformen, Glaubenswelt und Sitte zum Ausdruck bringen, ehe ihre philosophische Rechtfertigung und Verteidigung einsetzen kann. Die Philosophie ist in jedem völkischen Leben eine *späte* Erscheinung, wie im Leben jedes einzelnen die bewußte innere Rüstung und Wappnung des Weltanschaulichen einer Zeit des reifenden Menschen angehört und wachstumsmäßig an eine bestimmte Stelle gebunden ist.

Darin liegt weder ein Einwand gegen die Anfänge völkischer Geschichte noch ein Einwand gegen die Philosophie, die erst im Abstand von den völkischen Anfängen beginnt.

Der erste Einwand ist das rationalistisch-liberale Vorurteil, wonach jedes menschliche Dasein „primitiv" zu nennen wäre, das sich noch nicht mit philosophischer Bewußtheit durchschauen und klären könnte. Dieses Vorurteil ist offensichtlich getragen von dem Glauben an eine selbstzweckhafte „Erkenntnis", in der sich allein menschliches

Dasein erfüllen und vollenden kann. Die „Primitivität" der vorphilosophischen Zustände liegt darin, daß der Mensch zu dem eigentlichen Ziel, zu dem er bestimmt ist, noch nicht gelangen kann. Deshalb das mitleidige Herabschauen des „Aufgeklärten" auf die unbeholfenen und gegen das eigene Ziel noch blinden Anfänge einer völkischen Geschichte. Dem Kulturliberalismus der Vergangenheit erschienen diese Anfänge wie halbmenschliche Versuche, eine Geschichte zu haben, die doch noch keine war, weil darin die entscheidende Stimme des philosophischen Selbstbewußtseins fehlte.

Die Entstehung der Philosophie erscheint dann von diesem Standpunkt aus zugleich als die grundsätzlich in Gang gebrachte *Vernichtung* der völkischen Anfänge. Durch die Jahrhunderte der modernen Rationalität hindurch lebt die europäische Philosophie aus diesem *Pathos* der Vernichtung. Sie fühlte sich berufen, die dunklen Anfänge zu überwinden und das Licht zu bringen, unter dem allein ein menschenwürdiges Dasein möglich sei. Diese Haltung, die die Philosophie mit dem Geiste der Aufklärung identisch erscheinen läßt, hat mit der zunehmenden Erkenntnis der Wesentlichkeit aller Ursprünge die Philosophie im höchsten Maße verdächtig gemacht und damit das gegenteilige Vorurteil befördert, das in der Philosophie nichts als die Endgestalt greisenhafter und ursprungsfremder Rationalität zu erkennen vermag.

Auch dieses Vorurteil ist blind gegen die geschichtliche Lage, aus der die philosophische Besinnung mit Notwendigkeit hervorgeht, schon deshalb, weil es das philosophische Anliegen mit dem Aufklärungspathos des Rationalismus verwechselt; es steht selbst noch auf dem Boden der aufklärerischen Ideologie, die es bestreitet. Es rechnet nicht mit der Möglichkeit, daß der geschichtliche Zeitpunkt eintreten muß, in dem gerade die Wahrung der völkischen Ursprünge der philosophischen Verteidigung eines Menschentum und seiner konkreten Werte anvertraut werden muß.

Der Wert völkischer Geschichte ist gewiß nicht an der Philosophie zu messen, so wenig wie an jedem anderen „Kulturbegriff", sondern an dem Maße der weltgeschichtlichen Aktivität, an den wirksamen Energien völkischer Werte und Einsätze. Die Philosophie ist wie alles „Kulturelle" im Letzten nur Mittel, nicht Selbstzweck. Und gerade

die Philosophie, die sich in ihrer völkischen Verantwortung versteht, wird keinen Anspruch darauf erheben, ein scheinhaftes Selbst-Sein neben dem Volk, statt ihrer Wirkungsmöglichkeit im Volk zu erstreben. Die liberalen „Höchstziele" der Völker als Kunst, Philosophie und Wissenschaft sind uns fragwürdig geworden, weil wir zu klar um ihre Bindung in den Selbstbehauptungswillen eines Volkes wissen und die *Lebens*bedingungen kennen, unter denen allein wirkliche Kunst, echte Philosophie und verantwortliches Erkennen aufwachsen. Der „kulturphilosophische" Streit um die Rangordnung der Werte ist für uns zwar nicht geschlichtet, aber wieder jenem einheitlichen Werden anvertraut, das aus seinen eigenen Spannungen und Konflikten fruchtbar wird und Zukunft ermöglicht. Die Philosophie als oberste Kulturinstanz ist für uns genau so entthront wie jeder andere Höchstanspruch neben der Wirklichkeit, der sich im Chaos der „Weltanschauungen" des liberalen Zeitalters als ästhetische, ethische, christliche, monistische oder naturwissenschaftliche Weltanschauung verbrämte. Wo das Gesetz der Wirklichkeit aufgerichtet ist, duldet es neben sich keine anderen Götter, am wenigsten den Begriffsgötzen rationaler Formalität.

Aber dies heißt nicht, daß damit die Philosophie erledigt sei. Es heißt vielmehr in erster Linie, daß die liberale, aus cartesischem Geiste stammende Philosophie ihre eigentliche Aufgabe nicht mehr verstand, daß sie in wirklichkeitsfremder Überheblichkeit zur *Unphilosophie* geworden war. Gerade ein Menschentum, das seine völkischen Ursprünge wach erhält, wird der philosophischen Selbstverteidigung nicht ausweichen können und von dem schlichten Darleben und Darstellen seiner Weltanschauung zur Auseinandersetzung mit den Mächten überzugehen gezwungen sein, die ihm sein Recht bestreiten. So wenig es ein Mangel der völkischen Ursprünge ist, keine Philosophie zu haben, *so sehr wird es ein Versagen der völkischen Verantwortung sein, wenn der philosophische Kampf nicht aufgenommen wird, sobald er notwendig geworden ist.*

Kein Volk fängt nach Belieben und aus aufklärerischem Vorsatz zu philosophieren an, sondern nur, wenn die Not der inneren Selbstbehauptung dazu zwingt. So war es, wie wir an früherer Stelle gezeigt haben, in der Philosophie der Griechen, der schlechthin anfangenden Philosophie des Abendlandes, und so war es wieder bei der deutschen

Philosophie der Vergangenheit. Und wenn unsere Zukunft einmal wieder nicht mehr Begriffe, sondern *Philosophie* erzeugen wird, wird es nicht anders sein; erst dann werden wir behaupten dürfen, daß das Zeitalter der Rationalität nicht nur gestürzt, sondern auch philosophisch abgelöst ist. —

Die deutsche Philosophie als die doppelseitige Auslegung einer verspannten Polarität, die die Weltanschauung und das Lebensgefühl des deutschen Menschen trägt, setzt in dem Augenblick ein, in dem das deutsche Leben in der formalistischen Ausbildung der Scholastik zu ersticken droht. Bis dahin hatte es außerhalb der Scholastik seinen eigenen Raum, der durch die Entwicklung der französischen und englischen Scholastik noch nicht gefährdet war. Indem aber die abendländische Scholastik sich immer mehr und mehr auch dieses Raumes bemächtigt, wird der deutsche Mensch zur Auseinandersetzung und damit zum Ergreifen der einengenden Positionen des weltanschaulichen Gegners gezwungen. Seit diesem Augenblick ist eine Bewegung im Gange, die nicht in völkischer Bewußtheit und klarer Absicht, aber gerade in ihrer Unbewußtheit um so überzeugender das deutsche Weltgefühl in das abendländische Medium der Scholastik hineinwirft und mit instinktiver Sicherheit eine deutsche Linie in der Geschichte des mittelalterlichen Denkens entwickelt. Seit Albert dem Großen, den wir vor Meister Eckhart als die *deutsche Wende* zur Philosophie im Raum der abendländisch-universalen Scholastik bezeichnen müssen, besteht ein innerer Zusammenhang der deutschen Denker, der das universalistische Schema der Scholastik ständig durchkreuzt, wie er andererseits in seiner Sichtbarkeit durch dieses Schema verdeckt wird.

Es ist kennzeichnend, daß es der durch die Normscholastik des Thomas von Aquin bestimmten kirchlichen Auffassung, die seit dem Tridentinum die herrschende ist – bei den Vertretern wie bei den Bestreitern der scholastischen Philosophie –, gelungen ist, die Erinnerung an den ersten deutschen Philosophen so vollständig auszulöschen, daß seine weltgeschichtliche Bedeutung nicht nur für das deutsche Denken, sondern für den Entwicklungsgang der Scholastik selbst, erst wieder um die Wende unseres Jahrhunderts in den Blick gekommen ist. Diese Bedeutung war nicht nur von den Zeitgenossen miterlebt und verstanden worden, sondern erhielt sich im Gedächtnis von mindestens

drei Jahrhunderten. Selbst der Humanismus, feindlich oder gleichgültig gegen die Epoche der Scholastik, hatte diesen Ursprung deutscher Philosopie in Albert von Köln nicht vergessen. Auf einem Stich von Dürer aus dem Jahre 1504, der für ein Werk von Celtis bestimmt war, ist im Mittelpunkt die Philosophie dargestellt, die gleichsam von ihren vier nationalen Ursprüngen umgeben ist. Ptolemaios, Platon, Cicero und *Albert* repräsentieren sie. „Die Ägypter und Chaldäer erfanden mich, die Griechen schrieben mich auf, die Lateiner übersetzten mich, die Deutschen machten mich groß." Diese Worte legt Celtis-Dürer der „Philosophie" in den Mund.

Jedem, der die Scholastik aus dem schablonenhaften Bild von Früh-, Hoch- und Spätscholastik kennt, muß diese Nennung im höchsten Maße auffallend erscheinen. Denn für diese „Entwicklungs"-Vorstellung ist Albert nur noch der bescheidene Wegbereiter zum thomistischen Gipfel, keineswegs mehr ein selbständiger Ursprung philosophischer Erkenntnis. Und doch besagt diese Nennung nichts anderes, als was Giordano Bruno fast ein Jahrhundert später (1588) noch einmal in seiner Abschiedsrede von Wittenberg ausgeführt hat. Er scheint nur eine geläufige Vorstellung der Zeit wiederzugeben, wenn er die Philosophie bei den Chaldäern beginnen läßt und sie über Perser, Inder, Griechen und Lateiner zu den Deutschen führt, die ihr in Albert dem Großen einen neuen Ursprung gegeben haben. Auch Bruno nennt wie selbstverständlich Albert an der Spitze, dem der Cusaner, Kopernikus, Palingenius und Paracelsus folgen[19]).

In der Tat ist mit Albert der deutsche Anfang der mittelalterlichen Philosophie erreicht, und alle folgenden deutschen Denker stehen in deutlich erkennbarem Zusammenhang mit ihm. Zuerst Ulrich von Straßburg, der hoffnungsvollste Schüler Alberts, der ihm wohl auch nahe wie kein anderer stand, und dem nur äußerlich der „schweigende Ochse", wie der Scolarenhumor den jungen Thomas nannte, den Rang abgelaufen hat. Durch Ulrich von Straßburg hängt dessen Schüler, der große Dietrich von Freiberg, mit Albert zusammen, von dem wiederum Beziehungen lebensgeschichtlicher Art zu Meister Eckhart laufen. Die isolierte und überbetonte Stellung Meister Eckharts, die

[19]) Giordano Bruno, Gesammelte Werke (Kuhlenbeck), Bd. VI, 86.

aus den Tagen seiner idealistischen Erneuerung stammt, war erst die Wirkung einer universalistisch-entwicklungsgeschichtlichen Verflachung und Einebnung des deutschen Elements. Für Tauler beispielsweise gehören Albert, Dietrich und Eckhart zusammen als eine deutsche Dreiheit, in der sich ein einheitliches und gemeinschaftliches Wollen ausspricht und verkörpert.

Die Entstehung der deutschen Philosophie im Medium der mittelalterlichen Scholastik war eine kulturpolitische Stunde von höchster Bedeutung. Ungeheuere Möglichkeiten waren gegeben, die freilich nur zum kleinsten Teil genutzt wurden, weil die überlegene Hand fehlte, die die angebahnte Entwicklung für die Zukunft sichern konnte. Aber dieses Scheitern war kein Versagen der Philosophie, die sich ihrer Aufgabe bewußt war, sondern im Letzten ein Verschulden der kirchlichen Gewalten, die die hier vorbereitete Selbständigkeit mit Mißtrauen verfolgten. Die Reform der Kölner Studienpläne durch Albert hätte den Schematismus der Scholastik durchbrechen und ihren Formalismus vielleicht um Jahrhunderte abkürzen können. Das Ansehen Meister Alberts in Köln hätte einen deutschen Mittelpunkt des geistigen Lebens schaffen können, der die einzigartige und beherrschende Stellung der Pariser Hochschule erschüttert hätte. Der Orden der Dominikaner, der schon nach dem Tode seines Stifters in die deutsche Hand Jordans von Sachsen überging, wäre als kulturpolitisches Instrument von größter Wichtigkeit zur Verfügung gewesen. Es war nahe daran, daß nach dem plötzlichen Tode Jordans die Wahl auf Albert gefallen wäre. Nach dem kurzen Interregnum eines Katalanen wird wiederum ein Deutscher zum Ordensmeister gewählt: Johann von Wildeshausen, eine durch und durch deutschbewußte Persönlichkeit, die gewillt und imstande war, kulturpolitische Aufgaben der Zeit zu sehen und anzugreifen. Ihm hat es ja Albert zu danken, daß er in den Jahren 1242–48 in Paris lesen konnte, darunter die letzten drei Jahre als Inhaber einer „Professur", der erste Nicht-Franzose und Nicht-Italiener auf einer Lehrkanzel der abendländischen Weltuniversität!

Seit zum erstenmal wieder der Blick auf den „Naturforscher"[20])

[20]) H. Stadler, Albertus Magnus von Cöln als Naturforscher und das Cölner Autogramm seiner Tiergeschichte. Verhandlungen der Gesellschaft

Albert gefallen ist, kam der Streit über seine Originalität zu keinem Ende. Daß Albert von Aristoteles und vom „Physiologus" in höchstem Maße abhängig geblieben ist, kann nur eine blinde Bewunderung verkennen. Er ist alles andere als ein Vorläufer der Renaissance-Naturwissenschaft und auch als Naturforscher ein durchaus mittelalterlicher Mensch. Aber *neu* an ihm ist, daß die bis dahin als „Lehrgegenstand" überlieferte Naturwissenschaft des Aristoteles ihn plötzlich etwas „angeht". Es steht biographisch fest, daß er diesen Weg durch keine traditionelle Wissenschaft hindurch gefunden hat, sondern daß er ihn abseits von den Bildungsbestrebungen seiner Zeit in dunklen und wohl nie aufhellbaren Jugendjahren im eigentlichen Sinne erwandert und erfahren hat, wie dreihundert Jahre später sein großer Landsmann Paracelsus. Erst durch die Mission Jordans von Sachsen wurde er in Padua für den Ordensstand und damit für die kirchliche Wissenschaft gewonnen[21]). Dieses Abseitige an ihm ist das Deutsche; es hat sich für uns nur als Ferment seiner scholastischen Wissenschaft erhalten, aber es ist dort auch überall spürbar als die vorbegriffliche Vertrautheit eines ausgreifenden Lebens mit den Zusammenhängen einer nicht nur gedachten, sondern erlebten Welt. In der Naivität alles dessen, was er „wissenschaftlich" zu sagen hat, wird dieses Ursprüngliche, das jedenfalls an den Maßstäben einer gegenständlich gerichteten Naturforschung unmeßbar bleibt, nur um so eindrucksvoller ausgesprochen. Wer Albert als Naturforscher über seine Zeit hinaushebt, setzt ihn einer Zwiespältigkeit aus, die nicht in ihm war. Hier schlug kein „modernes" Entdeckerbewußtsein gegen die Schranken der mittelalterlich gebundenen Welt. Im Gegenteil, die substanzielle Weltbildlichkeit lebte in ihm tiefer als in jenen Begrifflern, die sie syllogistisch ableiteten. Es ist geradezu der Versuch, aus deutscher Weltoffenheit jene Weltbildlichkeit festzuhalten, die im Begrifflichen schon leblos und unwirksam zu werden beginnt.

deutscher Naturforscher und Ärzte, 1908. – Vgl. auch die jüngeren Albert-Monographien von H. Wilms (München 1930) und L. A. Winterswyl (Potsdam 1936).

21) Der Brief Jordans, der von der „Bekehrung" erzählt bei W. Oehl, Deutsche Mystikerbriefe, München 1931, S. 158.

Was Albert in seiner Naturbeobachtung leitet, ist das unausgesprochene und vielleicht noch ungeklärte Gefühl einer natürlichen Ganzheit, einer übergreifenden Beziehung von Menschwelt und „Umwelt", ein frühes Bewußtsein von der heimatlichen Erschlossenheit der Welt durch das vertraute Wort der eigenen Sprache. Es sind Dinge, die sich nicht als Ergebnisse einer erweiterten Sachkunde registrieren lassen, die aber als der eigentliche Gehalt an allem ausgebreiteten Sachwissen seiner enzyklopädischen Werke verstanden werden müssen. Denn diese Werke sind der *Stoff*, an dem sich ein ursprüngliches und außerscholastisches Naturerlebnis niederschlägt, und an dem es für uns heute allein noch deutbar ist.

Albert der Große gehört in die Geschichte deutscher Naturanschauung, nicht in die Vorgeschichte europäischer Naturwissenschaft. Es ist für seinen weltanschauungsgeschichtlichen Stellenwert gleichgültig, daß er dem Zeitalter der Entdeckungen so wesentlich vorgegriffen hat, daß er „als Selbstbeobachter auf dem Gebiet der zerlegenden Chemie genannt werden" muß (A. v. Humboldt), daß er den Entwicklungsgedanken moderner Prägung anbahnte, sich auf die botanische Systematik Linnées zubewegte und zugleich der Physiologie der Pflanzen mit einer erstaunlich konzentrierten Beobachtungsgabe den Weg brach. Alles dieses waren Teilergebnisse ohne jede umstürzende Absicht; revolutionär war an ihm der *Wille zum Ganzen*, zur Einheit, der als ausgreifendes Naturbewußtsein gegen die Zerteilung scholastischer Wissenschaftlichkeit opponierte. Darin ist er der Ahnherr eines deutschen philosophischen Naturverständnisses, das durch die Jahrhunderte des späten Mittelalters und der Modernität verschlungene Wege gegangen ist und in seinen oft bizarren Verkleidungen den oberflächlichsten Einwendungen und Mißverständnissen ausgesetzt war. In Albert dem Großen ist der *eine Pol* deutscher Philosophie erstmalig sichtbar: ihre *Weltweite*, die aus einer Mitte zur Einheit gebunden bleibt. Diese Weltweite steht schon hier deutlich abgehoben gegen die rationale Verflüchtigung des Weltreichtums in der scholastischen Systematik wie gegen das mittelose Ausbreiten einer unendlichen Empirie bei dem mittelalterlichen „Empiristen" englischer Herkunft: bei Roger Bacon.

Wie Meister Albert von Köln den einen Pol, so vertritt Meister Eckhart erstmalig den anderen Pol deutscher Philosophie, ihre *Intensität.* Er scheint in allem das Gegenteil von Albert zu sein, und doch gehören beide zusammen wie Mitte und Kreis. Die „weite Welt" ist für ihn niemals bewußte Frage geworden; nur selten lockt ihn die Not eines Bruders oder das Leid eines anderen Menschen aus dem „bürgelîn" heraus, in dem er alle Festigkeit der Welt und allen Halt der Wirklichkeit erlebt[22]). Er ist der klassische Meister der Einfachheit, der immer wieder dasselbe sagt. Wir fragen uns unwillkürlich, wie dachte Meister Eckhart über die „Natur", über menschliche Gemeinschaft, über den Sinn des tätigen Lebens, über die drängenden Pflichten des Alltags und über die Notwendigkeit des opfernden Einsatzes? Unendliche Male wurde versucht, aus Meister Eckhart „das System seiner religiösen Lehre und Lebensweisheit", seine „Ethik", seine „Gesellschaftsphilosophie" zu gewinnen. Gewiß läßt sich aus den gelegentlichen Andeutungen ein sinnvoller Zusammenhang seiner Anschauungen entwickeln, so groß auch die Gefahr ist, daß dabei der einzelnen Äußerung eine zu große Beweislast auferlegt wird. Aber wir müssen verstehen, daß es für Meister Eckhart zum „System", zur religiösen Lehre und geschlossenen Lebensweisheit gar nicht kommen *konnte,* daß alle diese Versuche *Verschiebungen* einer ursprünglichen Absicht sind, die jede Fixierung *ablehnte,* weil sie sie als unnötig empfand.

Das *Eine,* das Meister Eckhart in den Blick nahm, war kein „Lehrsatz" einer spiritualistischen Metaphysik, aus dem sich „Folgerungen" ergeben könnten, sondern der *Anfang* eines echteren und unverdeckteren Lebens, aus dem eine *Bewegung* entspringen mußte. Ist diese Bewegung entstanden, dann entscheiden sich aus ihr alle Fragen, die nachträglich an Eckhart gestellt werden könnten; ist sie nicht entstanden, dann nützt auch keine einzelne Antwort, die ja doch nur auf ein im Kern unverändertes Leben trifft, das die totale Schwenkung noch

[22]) Die beiden einzigen bezeugten deutschen „Schriften" M. E.s haben solche augenblickliche „Nöte" zur Veranlassung; auch das ‚Opus tripartitum' hat keinen systematischen Ehrgeiz, sondern will „satisfacere pro posse studiosorum fratrum quorumdam desideriis". Lateinische Werke, Ausg. der deutschen Forschungsgemeinschaft I, S. 35.

nicht vollzogen hat. Es erscheint uns manchmal wie ein bewußtes Ausweichen vor der konkreten Antwort, von der wir glauben, daß sie dem Fragenden helfen müßte, wenn Meister Eckhart, die einzelne Not scheinbar überhörend, gleich wieder auf jenes Letzte kommt, das der Fragende doch wohl schon oft genug aus seinem Munde gehört hat. In Wahrheit will dieses Vorbeireden besagen, daß dem Fragenden im *einzelnen* gar nicht zu helfen ist, daß seine Frage nur der Ausdruck dafür ist, daß jenes *Letzte nicht verstanden* ist, das allein der Schlüssel zu *jeder* Not sein kann. Das „begriffliche" Verständnis Meister Eckharts wird darin eine Monotonie und eine Ungelenkigkeit seines starren Grundgedankens empfinden; verstehen wir Meister Eckhart aus der anhebenden Bewegung seiner gewandelten Innerlichkeit, dann begreifen wir, daß *alles vom Anfang abhängt;* daß hier kein späterer Schritt vor dem ersten getan werden kann, wie ein rationales Experiment Teilvorgänge im voraus klären und dann in das Ganze der Frage wieder einstellen kann.

Für Meister Eckhart ist der Bewegungsursprung der *Mitte* so überbetont, daß sich der Horizont der Weltweite fast aufzulösen scheint. Ist es nicht, als schrumpfte für ihn die „Welt" zur „Subjektivität" zusammen, an der schon die idealistischen Wiederentdecker (v. Baader, Hegel) ihre eigene Spekulation anzuknüpfen versuchten? Dies ist das andere Mißverständnis, das zur rationalen Auslegung hinzukommt und sich mit ihr verbindet.

Das Wesen der eckhartschen „Mitte" ist von der „Subjektivität" im modernen Sinne grundsätzlich verschieden. Das neutrale Subjektsein als rationale Beziehung auf Objektivität ist gerade keine Mitte, sondern ein beliebiger Punkt an der unendlichen Peripherie der Welt. Das „fünkelîn", das „bürgelîn", der „sun gotes" sind für Meister Eckhart Symbole, die in eine aufbrechende Tiefe des Lebens weisen, deren Wesen *Forderung* ist, die umgreifende Lebensganzheit zu durchdringen und gemäß jener inneren Bewegung zu gestalten. Der Blick, den Meister Eckhart scheinbar von der Welt abwendet, geht durch die intensive Verdichtung zur echten und unverdeckten Wesentlichkeit des menschlichen Lebens wieder in die Welt zurück. Das „Selbst" Meister Eckharts bleibt nicht in beschaulicher Geruhsamkeit und in untätiger Mystik bei sich, sondern es drängt als frei gewordene Bewegung in die

bloß umweltlich empfangene Wirklichkeit hinein, die von hier aus beseelt und im eigentlichen Sinne angeeignet wird.

Man hat die Bezeichnung „Mystiker" für Meister Eckhart abgelehnt[23]). Ich glaube mit Recht, wenn man unter Mystik jene dem Neuplatonismus entstammende Bewegung des Ent-Werdens versteht, der alle Phasen der abendländischen Mystik verpflichtet bleiben. Terminologisch scheint ja vieles für die Zugehörigkeit zum neuplatonischen Strom zu sprechen; aber dieser Beweis bleibt fragwürdig, solange man nicht die eigentlichen Antriebe Eckharts kennt, die diese Begriffe in ihren Dienst nehmen. Jede Beruhigungs-, aber auch jede Exaltationsmystik ist den Antrieben Meister Eckharts völlig fremd; denn es ist sein Bestreben, den Menschen nur jener flüchtigen und vorübergehenden Bewegung zu entziehen, in der er gleichsam getrieben wird, nicht selbst bewegt ist. Aus dieser passiven Bewegtheit will Meister Eckhart den Menschen in seine eigene und ursprüngliche Bewegung hineinbringen, gegen die stückhaften und unfreien Antriebe den einen und wesentlichen seiner eigentlichen Tiefe setzen. Aus der Echtheit dieser Bewegung erfüllt sich die Welt: diu minneste kraft in mîner sêle ist wîter dan der wîte himel[24]).

Die Auslegung der polaren Spannung aus der Intensität, die uns bei Meister Eckhart in so durchsichtiger Einfachheit begegnet, bewegt sich in dem gleichen Ganzen, das auch Albert in eine zentrierte Einheit zu binden versuchte. Innerhalb der gemeinsamen Polarität ist nur die Bewegungs*richtung* verschieden, die das eine Mal vom Umkreis in die Mitte, das andere Mal aus der Mitte in den Umkreis verweist. Zum ersten Mal tritt uns hier die doppelte Erscheinungsweise deutscher

[23]) Alfred Rosenberg behält die Bezeichnung bei, hebt aber M. E. erstmalig aus der Traditionsgeschichte des Neuplatonismus bewußt hervor. „Mythus d. XX. Jahrh.", S. 223. Rosenbergs Deutung ist aufgegriffen und fortgeführt bei Hermann Schwarz, Ekkehart der Deutsche, Berlin 1935. – Während der Drucklegung erscheinen die Vorträge von Hermann Schwarz: „Grundzüge einer Geschichte der artdeutschen Philosophie", auf die hier nur verwiesen werden kann.

[24]) Die „Intensität" M. E.'s, der Drang in die eigentliche und freiere Wirklichkeit, ist durchaus nicht nur eine menschlich-subjektive, sondern geradezu eine kosmische Qualität: „Alles kornes nâtûre meinet weizen, alles schatzes nâtûre golt, allin geberunge meinet mensche." (Pfeiffer, S. 104.)

Philosophie entgegen, die sich in *allen Bewegungen* deutscher Philosophie *wiederholt*. Sie hat sich zum ersten Mal abgestoßen gegen die Begrifflichkeit der Scholastik, in der sich die noch beherrschbare Weltweite in ein Netz von einzelnen „Problemen" aufgelöst und die Intensität der Mitte zu einer statischen Erkenntnisfunktion verdünnt hatte.

Mit Albert von Köln und Meister Eckhart stehen wir vor den geschichtlichen Anfängen deutscher Philosophie; sie bezeichnen die Stelle, an der deutsche Weltanschauung im Widerstand gegen das abendländische Medium zur philosophischen Verteidigung übergegangen ist und übergehen *mußte*. Und schon hier zeigt sich der Sinn dieses Philosophierens: es setzt nicht an, um Weltbildlichkeit und Weltanschauung rational zu zersetzen und in Begriffe aufzulösen, sondern um die ursprüngliche Weltanschaulichkeit gegen den ausgleichenden und undynamischen Charakter der Begrifflichkeit zu *erhalten*. Es ist dies das *bleibende Motiv* deutscher Philosophie geblieben.

Von dem doppelten Anfang her lassen sich deutlich zwei Reihen deutscher Denker erkennen, die durch die innere Bewegungsrichtung in der Auslegung der Polarität unterschieden sind. Die eine geht von Albert zu Paracelsus, Jakob Böhme, Goethe, Hölderlin, Schelling, Schleiermacher und Nietzsche; die andere von Meister Eckhart zum Cusaner, zu Luther, Leibniz, Kant, Hamann, Fichte, Jacobi, Lagarde. Diese Reihen durchgreifen die „abendländisch-europäische Philosophie" und sprengen ihren begrifflichen Schematismus; sie bezeichnen den Höhenweg des deutschen Denkens durch die Fläche des einebnenden Mediums, gegen das sie die Kräfte einer lebendigen Dynamik und einer unaufhebbaren Polarität der Lebensganzheit herausstellen.

Auch gegeneinander sind die beiden Reihen polar gespannt; der *innere Rhythmus* deutscher Philosophiegeschichte ist wesentlich durch den *Umschlag* der Bewegungsrichtung gekennzeichnet. Die markanten Gegensätze Paracelsus-Luther, Goethe-Fichte, Lagarde-Nietzsche bezeichnen die äußersten Entfernungen innerhalb der gemeinsam festgehaltenen Polarität. Gerade hier haben die Schablonen der Systemphilosophie europäischer Herkunft die echten Gegensätze und die tieferen Zusammenhänge im Gegensätzlichen vollständig verdeckt.

Es war der Sinn dieser Gegensätze, den Ausschlag der polaren Bewegungen so weit als möglich zu treiben und damit die philosophischen Energien durch die Steigerung ihres Gefälles zu erhöhen. Es handelt sich hier nirgends um einfachen Widerspruch und um bloße Bestreitung; die gegensätzliche Bewegung wird durchaus aufgenommen und gleichsam in ihren Gegensinn umgedacht. Um nur ein Beispiel zu nennen: hinter dem in Systemkategorien ausgedrückten Gegensatz des „subjektiven" und „objektiven" Idealismus steht wohl etwas ganz anderes als diese Kennzeichnungen gedanklicher „Standpunkte" erkennen lassen. In der Tat, Schelling ist ohne Kant-Fichte „nicht möglich" gewesen. Aber dies nicht deshalb, weil Kant-Fichte die Systemvoraussetzungen der Schellingschen Philosophie entwickelt hat, sondern deshalb, weil die durchaus eigenständige „Weltweite" Schellings an der „Intensität" der überbetonten Mitte bei Kant und Fichte ihre entgegengerichtete Bewegung und durch diese erst ihre wirkliche Tiefe erreicht.

Man hat oft behauptet, daß es keinen deutschen Denker gibt, der wirklich erschöpfend repräsentativ für das Ganze der deutschen Weltanschauung stehen könnte. Weder Albert noch Meister Eckhart, weder Paracelsus noch Luther, weder Goethe noch Kant sind wirklich dieses „Ganze". Es hängt dies wesentlich mit der letzterkennbaren Struktur deutscher Weltanschauung zusammen, die sich überhaupt nicht in eine schlichte Einheit fassen und als solche darstellen läßt. Jede Systematisierung und Dogmatisierung ist ihr fremd, denn sie bleibt immer und über jeden geschichtlichen Niederschlag hinaus die Bewegung zwischen den Polen. Als solche lebt sie vom Gegensatz, und ihre Beruhigung würde sie selbst stillegen und unwirksam machen. Aber dieser Gegensatz ist nicht theoretischer Widerspruch, sondern lebendiger Gegenwurf; das Denken treibt nur in die ursprüngliche Bewegung hinein, aus der es stammt.

Die Geschichte des deutschen Denkens ist in den Kreis der verspannten Polarität gebunden. Wir ermessen daran noch einmal, wie fremd die Ebenen einander sind, auf denen sich deutsches und cartesisches Philosophieren bewegen. Und wenn diese deutsche Philosophie ihre Linie nicht immer durchzuhalten vermochte, wenn oft ihre tiefsten Ansätze verfielen und die angestoßenen Bewegungen

verebbten, so wäre es doch ungerecht, den zähen Kampf zu verkennen, den sie gegen einen sehr ungleichen und übermächtigen Gegner zu führen hatte. In der Dogmatisierung des Religiösen und im Versagen des Politischen hat sie seit Albert und Meister Eckhart die Tiefe deutscher Weltanschauung gehütet. Den Vertretern eines 2000jährigen „Universalismus" mag sie als eine kleine eigenbrötlerische Welt erscheinen, die den „anderen" unverständlich ist.

Und trotzdem, die schwerste Verkennung deutscher Philosophie liegt nicht auf der Seite des Cartesianismus, der nicht verstehen *kann,* sondern bei den Deutschen selbst; bei denen, die ihren *Anspruch* nicht mehr gehört haben und sich im Genuß kontemplativer Weltschau *beruhigten;* bei denen, die in unserer deutschen Philosophie den *Ersatz* für eine Wirklichkeit fanden, zu der gerade die besten Kräfte deutscher Philosophie hindrängen wollten. Nicht nur der westliche Rationalismus hat den Sinn deutscher Philosophie verschüttet, sondern viel mehr und viel folgenreicher das liberale Genießertum — leider! — deutscher Nation.

3. Kapitel

Zwiespalt und Widerstand

Alle deutsche Philosophie in nachcartesischer Zeit ist schon durch ihre geschichtliche Lage innerlich zwiespältig und äußerlich zweideutig geworden. Fast hoffnungslos unentwirrbar erscheint die Verflechtung des wurzelhaft eigenen und des herkömmlich übernommenen Fragens und Antwortens. Und dies um so mehr, als die meisten Denker den inneren Widerspruch nicht bis zu völliger Bewußtheit herausarbeiten können, sondern noch bis in ihren Widerstand hinein der ausgleichenden Begrifflichkeit europäisch-cartesischer Philosophie ungewollt Raum geben.

Indem wir im folgenden den Zwiespalt aufgreifen und den Widerstand ernst nehmen auch dort, wo er sich gleichsam cartesisch selbst verhüllt, nehmen wir die Auseinandersetzung der Vergangenheit in der Weise auf, daß sich aus ihr zugleich die eigenen philosophischen Fragen unserer Gegenwart anbahnen und in den Blick rücken lassen.

Die Kritik am Cartesianismus war von vornherein nicht *historisch*, sondern *sachlich* gemeint; als solche geschieht sie immer schon aus dem Bewußtsein einer anderen Möglichkeit der philosophischen Frage, die sich in ihren wesentlichen Zügen im folgenden mitverdeutlicht.

Die rationalistische Verflüchtigung der *Wirklichkeit* des Menschen, ihre Aufhebung in allgemeingültige Begriffe und Beziehungen, Eigenschaften und Vermögen, ist das untrügliche Symptom für das Unverbindlichwerden gebundener und in sich gestalthafter Weltbildlichkeit. Der Ausfall des konkreten Menschen im philosophischen Denken zeigt an, daß die *Mitte* geschwunden ist, um die sich allein ein wirklicher *Kosmos* bilden kann. Denn Weltbilder sind immer menschliche Verdichtungen; Begriffe und Begriffszusammenhänge gehen in eine horizontlose Unendlichkeit.

Aber was der Mensch ist, kann durch kein dimensionsloses Selbstbewußtsein und kein punktuelles Ich zum Ausdruck gebracht werden, sondern nur als ein sich ausbreitender, gehaltvoll-bewußter Wirklichkeitsbesitz, der sich in die Einheit eines Willens, eines Lebenszentrums zusammennimmt.

Die *Natur* ist nicht das Gegenüber des reinen Bewußtseins, sondern die umgreifende Wirklichkeit, in der es selbst erst als vergegenwärtigende Mitte möglich ist. Als konkretes Bewußtsein, als in die Einheit zusammengeführter Wille wirklicher Kräfte, braucht es seine Ausrichtung nicht von erdachten Idealen zu erwarten, sondern wird aus seiner eigenen Wirklichkeit heraus jeweils *geschichtlich* gefordert.

Unter dem dreifachen Gesichtspunkt der menschlichen Mitte, der umgreifenden Natur und der fordernden Geschichte soll in den drei Teilen dieses Kapitels die weltbildliche Totalität aufgefaßt werden.

I. Die Wirklichkeit des Menschen

„Ein jeder einzelner Selbststand, als ich und du, ist ein einig, unzerteilig, unverderblich Ding, und besteht nicht aus drei Teilen: Seel, Geist und Leib. Doch sind mehr Dinge zu dem einigen Ding nächst gehörig und gleichsam einverleibet." Leibniz.

Gemeinschaft

Die Frage nach der *Wirklichkeit* des Menschen kann von uns nicht mehr aus gedanklichen Erwägungen heraus erhoben werden, sondern sie ist durch die Gegenwärtigkeit und Bewußtheit unserer verpflichtenden Wirklichkeit, der *völkischen Gemeinschaft,* an uns *gestellt.* Im Aufbruch dieser Wirklichkeit sind wir nicht mehr beliebig in die Welt hinein Fragende, sondern die *Gefragten* und von der Frage zur Besinnung über unsere Wirklichkeit Geforderten. Das ist die neue Situation, in der wir uns befinden; sie ist gegenüber der überkommenen Fragestellung nicht nur eine hie und da veränderte, sondern eine *grundsätzlich andere.*

Der geschichtliche Ort unserer Frage nach dem Menschen hebt sich gegen zwei große Phasen der Vergangenheit ab. Die geschlos-

sene Weltbildlichkeit des Altertums und des Mittelalters — die abendländische Phase — kannte die „Anthropologie" wesentlich nur als Funktion der Kosmologie. Der Mensch wird als „Welt" verstanden: als ihre Verdichtung und Konzentration, als ihre Mitte, Sinn und Ziel. Im Vollzug der Entbildlichung des Kosmos, im Verlust der geschlossenen Weltbildlichkeit — in der modern-europäischen Phase — wird der Mensch „selbst" zur Frage, die aus sich nach Antwort verlangt. Die entwertete Welt wirft ihr ganzes Gewicht auf den Menschen, der nunmehr allen Sinn in sich selbst trägt.

Die kosmologische Anthropologie entwirft den großen Gedanken des *Mikrokosmos*, der von der antiken Elementen- und Temperamentenlehre bis zum spätmittelalterlichen Menschenbild des Paracelsus hin durchhält. Der Mensch ist der Auszug der makrokosmischen Kräfte, die Welttotalität im Kleinen, die deshalb auf die große Welt anspricht, weil sie die Kräfte und die Struktur des umgreifenden Kosmos in sich enthält. Die tiefe und fraglose Geborgenheit des Menschen beruht auf der erlebten Gleichheit von Welt und Mensch; das Ethos des Menschen bleibt „natürlich", weil der wesentliche Einklang mit der Natur kein künstlich hergestellter, sondern ein uranfänglich wirklicher ist; die Erkenntnis bringt den Menschen immer zugleich zu sich und zur Welt, weil auch die erkennenden Kräfte *Welt*kräfte sind, die sich mikrokosmisch wiederholen. Die christliche Zerklüftung des Bewußtseins hätte die abendländische Welt zerspalten und in erlösungssüchtige Individualseelen aufgelöst, wenn nicht der Fortbestand der anthropokosmischen Einheit ein dauerndes Gegengewicht gegen den christlichen Weltschwund abgegeben hätte. Was die Spiritualität und Asketik des Mittelalters zur Zersetzung dieser Einheit aufgeboten hat, wurde durch den Aristotelismus des Hochmittelalters zu einem hohen Grade unwirksam gemacht. Man wird einmal den Gegensatz des Augustinismus und des Aristotelismus im Mittelalter unter dem Gesichtspunkt betrachten müssen, daß hier wesentlich ein Kampf um die Selbsterhaltung der geschlossenen Weltbildlichkeit geführt wurde, ohne die die abendländische Kultureinheit schon wesentlich früher zerbrochen wäre. Weltanschauungsgeschichtlich gesehen haben diese „Schulstreitigkeiten" einen

anderen Sinn, an den die theologische und ideengeschichtliche Interpretation nicht heranreicht.

Nach dem Verlust der anthropokosmischen Einheit gerät die Frage nach dem Menschen notwendig in das uferlose Fahrwasser des *Individualismus*. Weil sich der Mensch nicht mehr an der Welt und in ihr halten kann, hält er sich *gegen* sie. Er will das schlechthin *Andere* zur Welt sein, die Ausnahme, die eine besondere Wertung erwarten darf.

Es ist kein Zweifel, daß das Christentum der Wendung zum europäischen Menschenbild der Spiritualität und Rationalität wesentlich vorgearbeitet hat. Seine Aufspaltung der makrokosmisch-mikrokosmischen Einheit hat die Voraussetzungen für alle Möglichkeiten geschaffen, die später als „Säkularisationen" christlicher Gehalte hervorgetreten sind. Die Geschichte der christlichen Spiritualität mündet als breiter Strom in die moderne Rationalität ein, während nur kleine und geschichtlich immer bedeutungsloser werdende Nebengewässer sich als selbständige christliche Bewegungen durch die modernen Jahrhunderte hindurchziehen.

Frankreich, das Land der extremen „spiritualité", ist auch das Land der radikalen „sécularisation", und Descartes der sichtbarste Vollstrecker einer epochalen Wandlung. Sie bedeutet zugleich die höchste Verkümmerung der Frage nach dem Menschen. Es ist höchst bezeichnend, daß diese Frage für Descartes niemals thematisch wird, sondern immer nur von anderen Fragen her in den Blick kommt: als Sonderfall des Substanzendualismus, als Problem der Parallelität der Substanzen und als Ethos der Rationalität, das die Störungen der Leidenschaften in der „denkenden Substanz" zu tilgen bemüht ist. Wir fragen umsonst nach einem plastischen Menschenbild seiner Philosophie. Der Mensch, in seinem Wesen Rationalität, ist in seiner „Wirklichkeit" der jeweilige Schnittpunkt der Rationalität mit dem Mechanismus der „Ausdehnung".

Auf dem Boden der cartesischen Philosophie konnte der „Mensch" nur zurückgewonnen werden, wenn gleichsam der ausdehnungslose Punkt der Rationalität zum autonomen Individuum aufgebläht wurde. Dieser, durch Jahrhunderte unternommene Versuch, ist die *Geschichte des modernen Individualismus*. Der Mensch wird nirgends mehr aus

einer umgreifenden Ganzheit gefaßt, sondern aus einem punktuellen Urspruch zu seiner immanenten Vollkommenheit und Vollständigkeit emporgebildet.

Wie Descartes die entwirklichte Natur, so hat *Rousseau* den modernen Jahrhunderten den weltlosen und gemeinschaftslosen Menschen beschert. Seine Wirkung ist nicht geringer als die des Begründers der „neueren Philosophie", seine Revolution nicht unbedeutender als die cartesische Verwandlung der Wirklichkeit in Mathematik. Aber sein Einfluß ist heimlicher und verführerischer gewesen als der des Allmechanisten, gegen den das gesunde und natürliche Empfinden instinktiv reagierte. Rousseau hat „im Namen der Natur" gesprochen, und es waren nicht wenige, die glaubten, gegen den Cartesianismus zu kämpfen, wenn sie seine Fahne ergriffen. Dieser Täuschung ist namentlich die deutsche Geistesgeschichte in größtem Umfang zum Opfer gefallen.

Daß der Anticartesianismus, die heimliche Unterströmung deutscher Philosophie, nicht zum Durchbruch gelangte, daß seine Lösungen immer wieder stecken blieben und aus dem Widerstand in absichtslose Anpassung zurückfielen, ist wesentlich der Wirkung Rousseaus zuzuschreiben. Denn er erschien als der *Antipode* des Cartesianismus, als der Verteidiger der Lebensunmittelbarkeit, als der Fürsprecher der Natur. Wer der cartesischen Faszination der clarté nicht erliegen wollte, griff um so begeisterter die Zauberformel Rousseaus: „Retour à la nature" auf. Mußte nicht der Anticartesianismus — Rousseauismus werden?

Wie wir es an der Zeit hielten, die Descartes-Legende zu zerstören, die den Nullpunkt europäischer Existenz für den unübertrefflichen Anfang aller Zukunft hält, so ist es nachgerade allerhöchste Zeit, den Rousseau-Mythus zu zerstreuen, der großenteils die deutschen Leistungen in der Klassik und im Idealismus auf den Einfluß eines in vieler Hinsicht sehr defekten Menschen „zurückführt". Gewiß, seiner Täuschung sind viele erlegen, aber was aus solcher Täuschung entstanden ist, braucht deshalb noch nicht aus dem Geiste des Rousseauismus zu stammen, wenn es auch vielleicht gerade deshalb nicht immer zu seiner ganzen eigenen Tiefe gelangte.

Wenn Frankreich in Descartes und Rousseau die Pole seiner geistigen Möglichkeiten und damit die Weite seiner größten Spannung erkennt, so haben wir in den scheinbaren Extremen die *grundsätzliche Gleichrichtung* herauszustellen, die sowohl Descartes wie Rousseau als verschiedene Exponenten einer einheitlichen Rationalität erscheinen läßt.

Dabei ist in erster Linie festzustellen, daß Rousseau *nur auf der Grundlage* Descartes' möglich gewesen ist. Ein Jahrhundert nach Descartes erlebt der französische Fortschrittsglaube in Rousseau seine erste Ernüchterung. Was der Rationalismus versprochen hatte, war bis dahin nicht in Erfüllung gegangen; der „wirkliche" Mensch war sich wesentlich gleich geblieben, und es schien fast, als sollten die Ideale des Fortschritts nicht seine ersehnte Befreiung aus natürlichen Bindungen, sondern seine zunehmende Versklavung an eine künstliche und konventionelle Welt bewirken. Rousseaus Kulturpessimismus ist von vornherein *enttäuschter Rationalismus* gewesen. Er kommt nicht aus der Stärke eines neuen Wirklichkeitserlebens, das den Spuk einer entleerten Rationalität hätte zerstreuen können, sondern aus dem *Versagen* des rationalistischen Glaubens. Er ersetzt deshalb auch nur die Unwirklichkeit der *Rationalität* durch die andere Unwirklichkeit des *Traumes*. „Rêverie", das Lieblings- und Kennwort seiner Selbstcharakteristik, bezeichnet die „Wendung", die er in der Geschichte des Cartesianismus bedeutet. Es wäre ein großer Irrtum, zu glauben, daß Rousseau aus größerem Wirklichkeitsbesitz zum Kämpfer gegen Rationalität und Zivilisation geworden sei. Der verlorene Wirklichkeitsbesitz hat ihn und alle, die ihm folgten, zu Träumern gemacht, wie Descartes zum welteinsamen „Denker", der die Welt aus sich selbst gesponnen hat. „Das Schattenreich ist das Paradies der Phantasten. ... Die Philosophen zeichnen den Grundriß und ändern ihn wiederum oder verwerfen ihn, wie ihre Gewohnheit ist." Dieses Wort Kants, das er einem anderen Träumer gewidmet hat[1]), kann in gleicher Weise über der rationalen und sentimentalen Phantastik stehen, mit der sich Descartes und Rousseau über das Ernstnehmen der Wirklichkeit hinweggeholfen haben.

[1]) Swedenborg. — Kant, Träume eines Geistersehers, Vorbericht.

Dem rationalistischen Menschen stellt Rousseau nicht den „natürlichen", in gegebenen Lebensordnungen gebundenen Menschen entgegen, sondern allein den *sentimentalen* Menschen, der selbst ein Produkt der Rationalität ist. Ausgedacht und erklügelt, nicht erlebt ist jener „Émile", der als Gesellenstück eines weltfremden Hofmeisters wahrhaft „synthetisch" entsteht. Wer diesen Homunculus für unverbildete Natur hält und ihn als den „Durchbruch" zur Wirklichkeit feiert, hat noch nicht bemerkt, daß sich das Denken Rousseaus überhaupt nicht in der „Natur", sondern in einem künstlich gehegten *Idyll* bewegt, in einer kunstvollen, aber auf die Dauer sehr langweiligen Gartenanlage, die mit einem hohen Zaun gegen die Freiheit der „wilden" Natur abgedichtet ist.

In der lebensgeschichtlich parallelen Schöpfung des „Contrat social" schlägt der Rationalismus der reinen Konstruktion so unverkennbar durch, daß er den Apologeten des großen Naturverkünders erhebliche Schwierigkeiten bereitete. Wenn man verwahrend bemerkt hat, daß Rousseau keineswegs daran gedacht hätte sich die *wirkliche* Entstehung des Staates nach seiner Vertragstheorie vorzustellen, sondern nur eine *Norm* aufzustellen, nach der er (vernünftigerweise) entstehen *sollte*, so besagt diese Ehrenrettung wenig gegenüber der Tatsache, daß damit die *Sinnlosigkeit* jeder „wirklichen" Staatsentstehung und Gemeinschaftsbildung unbeschönigt ausgesprochen wird. Es ist das gleiche Mißtrauen in die Baukräfte der geschichtlichen Wirklichkeit, das Descartes auf das „moi même" und die „raison" zurückgedrängt hat, das auch bei Rousseau die grundsätzliche und schonungslose Kritik der historischen Wirklichkeit hervorbringt.

Der Ausstrahlungskreis Rousseaus ist ungeheuer weit. Er verschmilzt mit allen individualistischen Ansätzen, die neben ihm auf dem horizontlosen Hintergrund einer entwirklichten Welt entstehen. Der Mensch wird zur selbstgenugsamen Einheit und Ganzheit, die nirgends mehr über sich hinausweist, zum „Ganzen für sich", wie es Rousseau nennt, das er der „gebrochenen Ganzheit" des gesellschaftlichen Menschen entgegenstellt. Die polaritätslose Humanität mit ihrem Glauben an das natürliche Wachstum und die eingepflanzte Vollendungstendenz der menschlichen Entelechie wird zum kulturellen

und zum erzieherischen Ideal, das ein heimlicher Ästhetizismus noch aus unbewußten Kräften nährt.

In der Abwendung vom cartesischen Zeitalter verblaßt der gefühlige und idyllische Zauber Rousseaus ebenso wie die cartesische Voraussetzung selbst, die ihn allein möglich machte. Es entsteht die neue Frage nach dem „Wesen" des Menschen aus dem Tiefenerlebnis der Gemeinschaft. Hatte die kosmologische Anthropologie aus der fraglosen Geltung einer geschlossenen Weltbildlichkeit den Menschen in die große Welt gebunden und in ihr beheimatet, so taucht jenseits der rationalistischen Senkung der Modernität die neue Bindung in den Ursprung des gleichen Blutes und des gemeinsamen Schicksals als Horizont für das Verständnis des „wirklichen Menschen" auf. Die gestaltlose Welt des Cartesianismus kann nur noch aus der verschütteten Tiefe des Lebens und seiner eingeborenen Gesetze zur Gestalt zurückfinden. Die Entdeckung des Menschen aus dem Grunde der Gemeinschaft hat deshalb von vornherein weltbildliche und weltgeschichtliche Dimensionen.

Es wäre ein großer Irrtum, den eine allzu minutiöse Geistesgeschichte sehr leicht erweckt, daß der neue Blick auf die Gemeinschaft in bruchloser Stetigkeit in der Wissenschaftsgeschichte der letzten Jahrzehnte erreicht worden wäre. Namentlich die Geschichte der Psychologie, die aus ihrem schematisch-metaphysischen Ansatz (bei Descartes, Wolff, Baumgarten) zu empirischer Stoffülle ausgebreitet wurde, die aus ihren individualistischen Anfängen immer mehr nach den kollektiven Einheiten ausgegriffen hat, könnte zum Glauben an eine solche Kontinuität verführen.

Aber die Bestrebung, den *Gegensatz* von Individuum und Gemeinschaft zu „überwinden", der Versuch, das eine durch die andere zu *ergänzen*, wahrt durchaus die rationale Ebene, über die die moderne Psychologie nirgends grundsätzlich hinausgeschritten ist. Was diese Psychologie als Sozialpsychologie, Völkerpsychologie und Massenpsychologie zu erarbeiten vermochte, war immer nur dieses: die Grenzen rationaler Begründung von Gemeinschaft fühlbar zu machen, jene Leere spüren zu lassen, die hinter jeder reinen Theorie steht, die sich von außen her, aus bloßem Erkenntniswillen, an die Wirklichkeit heranmacht.

Jene „Entdeckung" der Gemeinschaft ist von vornherein nicht „theoretisch" gemeint, sondern als *Erlebnis*, das selbstverständlich *auch* die Theorie verpflichtet. Es tritt eine grundsätzliche Umkehrung des Verhältnisses ein, indem der Weg zur *wirklichen* Gemeinschaft, aus der sich der Mensch in seiner Gliedhaftigkeit und Schicksalsverbundenheit neu versteht, die Preisgabe des theoretischen Primats im Cartesianismus voraussetzt. Dieses Erlebnis läßt sich nicht in die Formel bringen „Mensch *und* Gemeinschaft", sondern höchstens in die sachlich sehr verschiedene „Mensch *als* Gemeinschaft". Wir haben nicht ein Wissen vom Menschen „an sich", das sich durch neue Erkenntnisse über die Gemeinschaft bereichern ließe, sondern wir wissen vom Menschen überhaupt nichts Entscheidendes, solange uns nicht Gemeinschaft als der tragende Grund erlebnismäßig zugänglich ist. Was der Mensch ist, ist er durch die Gemeinschaft, die er ist und verwirklicht. „Gemeinschaft" ist keine soziologische „Tatsache", der man Rechnung zu tragen hat, sondern sie ist nur wirklich und wirkend, insofern sie vom Menschen als Verpflichtung erfahren und durch sein Handeln vollzogen wird. „Gemeinschaft" ist die wahre „Aktualität" des Menschen, die er aus seiner Möglichkeit immer schon ist.

Auch das *organologische* Gleichnis bleibt der wahren Gemeinschaftswirklichkeit gegenüber nur ein behelfsmäßiges und veräußerlichendes Bild, das durch seine Eingängigkeit manchen neuen Menenius Agrippa dazu verleitet hat, die biologische Ganzheit zum Deutungs-„Prinzip" der Gemeinschaft zu erheben. Aber Hand, Fuß und Kopf sind zwar gliedhaft in ein Ganzes gebunden, aber sie repräsentieren nicht dieses Ganze und stehen nicht an ihrer Stelle für das Ganze. Die Glieder des Organismus sind nur *durch* das Ganze, und das Ganze ist *vor* dem Teil. Aber die „Glieder" einer Gemeinschaft sind in ihrer Weise *selbst* das Ganze, und das Ganze ist nur durch jeden einzelnen, der es durch seinen Einsatz darstellt. Daß der „einzelne" nichts ist, und daß es auf „jeden einzelnen" ankommt, ist von der Gemeinschaftswirklichkeit her gesprochen kein Widerspruch, sondern eine Tautologie. Der einzelne ist nichts, weil nur die Gemeinschaft wahrhaft „ist", die er vertritt; aber die Gemeinschaft

ist keine tote Tatsache, die fortbesteht, ohne den Einsatz jedes einzelnen, der sie aktualisiert.

Die Grenze des biologischen Denkens als eines immer noch approximativ gegenständlichen hat Kant in der Kritik der Urteilskraft, dem weitest vorgeschobenen Posten in der sich bildenden Front des Antimechanismus, verhindert, auf die wirkliche Gemeinschaft überzugreifen, die sich im Vollzug seines metakritischen Denkens einmal hätte melden müssen[2]); sie hat die romantischen Organologen auf der Ebene der beschreibenden Analyse der Gemeinschaft festgehalten und die bahnbrechenden Verkünder des Volkstums (wie J. Grimm und W. H. Riehl) am entscheidenden Punkt wieder in die „Kontemplation" zurückgeworfen.

Gemeinschaft *ist* nur als Anspruch an den einzelnen, und der einzelne fällt ohne den vernommenen Anspruch der Gemeinschaft ins Wesenlose und Gleichgültige hinaus. Deshalb muß Gemeinschaft immer *wach erhalten* werden, und sie fällt keinem Volk zu ohne den ständigen Kampf gegen die auflösenden Mächte, die den einzelnen individualistisch entwesentlichen. Es gibt keine „*Selbst*"-Vollendung, die nicht zugleich die proportionale Ausweitung der Verantwortung für das *Ganze* wäre. Die in sich beschlossene Persönlichkeitswelt mit ihrer reinen Selbstentfaltung menschlicher Möglichkeiten als nur sich selbst verantwortlicher Bildungsprozeß hat auf dieser Ebene keine Berechtigung mehr. Die Halbgöttlichkeit des Genies mit allen seinen individualistischen Diminutivformen ist das Ideal einer Zeit, die in der kosmischen Geschlossenheit der Persönlichkeit den letzten Rest gestalthaften Lebens verehren mußte, der ihr in einer umrißlosen Welt noch geblieben war.

[2]) Echte Gemeinschaft, nicht als Seinswirklichkeit, sondern als „Verpflichtungswirklichkeit", allerdings ohne die naturhafte Seinsgrundlage, die zu ihrem dauernden Bestand ebenso notwendig ist, ist bei *Kant* dort vorhanden, wo man sie am wenigsten vermutet, in der „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft". Sie bildet sich dort an der *Realität* des gemeinschaftszerstörenden, radikal bösen Widerstandes. Der sittliche Sinn jeder Gemeinschaft ist der *Kampf* gegen die Kräfte der Zersetzung. Insofern diese Kräfte nicht ein bloßes Privatives, sondern ein *Reales* sind, ist die Gemeinschaft nicht nur *Grundlage* der Sittlichkeit — wie sie die Aufklärung und jede humani-

Aber die Gemeinschaft löscht die Persönlichkeit nicht aus, sondern schafft sie erst in einem neuen, dem Individualismus unzugänglichen Sinn. Da die Verantwortung immer durch den einzelnen geht und durch den Glauben an die Gemeinschaft zwar erleichtert, aber mit keinem anderen geteilt werden kann, übernimmt der einzelne nach seinem Maß und auf seine Weise nicht nur für sich — wie es der Persönlichkeitsgedanke des harmonischen Humanismus verlangt —, sondern jeweils für das Ganze und die gesamte Zukunft dieses Ganzen die nie zu widerrufende Verantwortung. Ich glaube, daß dieser Gedanke, wenn er im konkreten Gewissen einer Gemeinschaft verankert ist, jeden Menschen, der überhaupt einer Verantwortung fähig ist, vor individualistischer Aufblähung seiner „Persönlichkeit" schützt, weil er ihm zum Bewußtsein bringt, daß er vor seiner Aufgabe zwar unendlich oft versagen, ihr aber vielleicht nie in seinem Leben unbedingt entsprechen wird.

Es ist von uns heute nicht weniger, sondern *mehr* und in einem *ganz anderen Sinn* „Persönlichkeit" verlangt. Ihr Wert bestimmt sich nicht mehr nach einem selbstgesteckten Vollendungsziel, sondern nach der Fähigkeit, Aufgaben zu *stellen*, d. h. konkrete Notwendigkeiten zu sehen, und nach der Willigkeit, sie aus der Verpflichtung vor dem Ganzen zu *erfüllen*.

Aus der Einsicht in die Verpflichtungswirklichkeit der Gemeinschaft ergibt sich für die Anthropologie der selbstverständliche Vorzug des *Ethos* vor der Psychologie. Wirklich erschließend für das *Wesen* des Menschen ist weder die Beschreibung noch die Analyse, sondern der Rang und die Weite eines *Handelns*, das Gemeinschaft verwirklicht.

„Die Kraft der Menschen und der Nationen liegt in der Zucht und in der Opferfähigkeit", hat schon Lagarde dem Jahrhundert der Psychologie entgegengehalten und damit das Ethos als das eigentlich *Erschließende* angesprochen, durch das sich der Mensch als das zeigt, *was er ist*.

---

täre Gutmütigkeit verstand —, sondern selbst *Inhalt der sittlichen Forderung*. Siehe auch u. S. 210 Anm.

Freiheit und Opfer

Es wird in unseren Philosophiegeschichten mit besonderem Nachdruck der großen Tat des deutschen Idealismus gedacht, daß er den „Primat des Praktischen" verkündet und damit den Bannkreis des Intellektualismus durchbrochen habe. Wir wollen diese Tat nicht verkleinern, aber daß sich aus unseren Geschichtsdarstellungen jede Spur des Erstaunens darüber verloren hat, daß eine solche Tat *notwendig* geworden war, kennzeichnet vielleicht am besten die konventionelle Haltung dieser Geschichtsschreibung, die sich mit der Tatsache des Cartesianismus auch auf „ethischem" Gebiete ohne Vorbehalt abgefunden hat.

Die Unnatürlichkeit und Unmenschlichkeit einer Philosophie, die das praktische Verhalten des Menschen zum „Anhang" einer Theorie gemacht hat, wird in ihrer Absurdität nicht mehr empfunden; man gibt immerhin die Möglichkeit zu, daß auch diese Verkehrung eines natürlichen Sinnverhältnisses ein „philosophischer" Weg ist, der einmal begangen werden mußte, um experimentierend — die Systemmöglichkeiten der Philosophiegeschichte zu erschöpfen. Denn: „Welch Schauspiel! – Aber ach! ein Schauspiel nur!"

Descartes selbst hat darauf verzichtet, eine „praktische Philosophie" zu entwickeln. Was er als Ethik (in Teilen des „Discours" und in der Schrift „Über die Leidenschaften der Seele") darbietet, ist entweder von seinen philosophischen „Prinzipien" unabhängig — so die Lebensgrundsätze des „Discours" —, oder es stellt eine pragmatisch-diätetische Anwendung der dualistischen Metaphysik auf die „verworrenen" Zustände des Menschen dar, die als Störungen der reinen Intellektualität unwirksam gemacht werden sollen. Alles sogenannte „Ethische" bei Descartes ist eine Anweisung zum *Nicht*-Handeln und der eigentlichen Absicht nach das Gegenteil einer praktischen Philosophie. Die Interims-Ethik des „Discours" belehrt darüber, wie man mit einem Minimum von Tun auskommt, bis die Herrschaft der Rationalität in der Welt durchgedrungen ist und dann jedes „Ethos" überflüssig macht.

Das Fehlen jeder echten Aufforderung zum Handeln ist kein subjektiver Mangel Descartes', sondern wiederum notwendige Folge

seines Systems, ja jedes „Systems", das den Weltgehalt rational geschlossen und beherrschbar gemacht hätte. Der Rationalismus hat nicht nur bei diesem oder jenem Denker ethisch versagt, sondern er ist grundsätzlich zum ethischen Aufruf unfähig. Denn es gibt Ethos nur in der *Offenheit des Lebens*, wo mit dem Einsatz des Handelns etwas gewagt werden kann, während die Anwendung durchsichtiger und in ihrem Erfolg berechenbarer Grundsätze im besten Falle zu einem sinnvollen „Tun" führen kann.

Was bei Descartes nur fragmentarisch vorhanden ist, haben seine Nachfolger systematisch ausgebildet. Die spinozistische „Ethik" ist die planmäßig durchgeführte Entwirklichung des Handelns durch Aufhebung jeder offenen Situation des Menschen. Sie lehrt ihren Jünger, wie man sich durch angeblich demonstrative Einsicht in die Notwendigkeit alles Geschehens dem Handeln restlos entzieht und in der Beruhigung lückenloser Theorie zum „Weisen" wird. Mit dieser Ethik kann man zwar „abseits" als einzelner existieren und sich je nach der Gemütsbeschaffenheit dabei sogar wohl fühlen, aber wenn nicht andere Menschen unweise genug wären, wirklich zu handeln, so wäre das Leben an dieser Weisheit längst versandet. Die „Ethik" als „medicina mentis", wie sie der Spinozist Tschirnhausen entwickelte, ist in der Tat nichts anderes als der alle Zukunft vorwegnehmende Freispruch des Handelns aus einer angemaßten Erkenntnis des Weltgrundes und alles endlichen Geschehens in seinen letzten Gründen und Zusammenhängen. Wir fragen uns, wie aufgabenlos einem Menschen die Welt erschienen sein muß, der im mühevoll begründeten Verzicht auf jeden Einsatz der Weisheit letzten Schluß erkennen mußte.

Aber nicht nur direkt durch die eigenen Ansätze, sondern auch indirekt durch den theoretischen Anspruch der Philosophie hat Descartes die modernen ethischen Bemühungen in eine gespenstische Unwirklichkeit gestoßen. Da das Leben nicht mehr auf sich selbst ruhen und allen Halt aus der „reinen" und „voraussetzungslosen" Theorie empfangen sollte, war es nur eine selbstverständliche Folgerung, auch das Ethische auf seinen reinen, wirklichkeitslosen Ursprung zurückzuführen. Die Parallelität des Theoretischen und des Praktischen, einmal aus der Beobachtung zweier verschiedener Weisen

unseres Daseins entstanden und systematisch verhärtet, wird jetzt geradezu aus der Voraussetzungslosigkeit alles wahrhaft Gültigen begründet. Wie der Mensch sein „Weltbild" nur noch der reinen Intellektualität verdanken will, so muß er auch das gewohnheitsmäßige und natürliche Handeln solange suspendieren, bis es ihm gelingt, den obersten Grundsatz zu finden, aus dem alles Handeln vernunftmäßig hergeleitet werden kann. Wie er das Erkennen *vor* dem Erkennen methodisch sichern will, so möchte er auch dem Handeln *vor* dem Handeln endgültig seinen Weg weisen. Die moderne Ethik steht seit Descartes zum Handeln *wie die Erkenntnistheorie zum Erkennen;* das kennzeichnet ihre grundsätzlich schiefe Stellung zu der eigentlichen Aufgabe einer „praktischen Philosophie", die nicht ethische Strukturen kontemplativ erfassen, sondern zum Handeln selbst hinführen soll.

Die „Ethik" ist ein *Sachgebiet* geworden neben anderen. Als solches ist sie ein Inbegriff von Deskriptionen „absoluter Werte", die unser Handeln bestimmen, eine „Phänomenologie" des sittlichen Bewußtseins und eine Analyse der sittlichen Funktionen. Das Systemdenken hat die Ethik zur reinen *Wissenschaft* gemacht, und diese *Form* ist es, in der sie nicht leben und nicht sterben konnte. Sie ist das getreue Abbild der rationalen Metaphysik, die die Wirklichkeit der Erkenntnis ebenso verlor wie die „Ethik" die Wirklichkeit des Handelns.

Den Stand der durchaus auf cartesischem Boden erwachsenen Ethik in vorkantischer Zeit auf deutschem Boden veranschaulicht uns am besten die „Deutsche Moral" („Vernünftige Gedanken von der Menschen Tun und Lassen", 1720) von Christian Wolff. Es ist der Grundsatz dieser ethischen Bibel des ganzen Jahrhunderts, daß das richtige Erkennen das richtige Wollen unweigerlich nach sich zieht. Alles Versagen des Menschen beruht auf seiner ungeläuterten Einsicht, auf seinen verworrenen Vorstellungen von Glück und Unglück, Lust und Leid. Die „Auf-klärung" des Verstandes bringt den menschlichen Willen ebenso unter das moralische „Naturgesetz", wie die klaren und deutlichen Begriffe der cartesischen Metaphysik die chaotisch verwirrten Erscheinungen auf ihre letzten Elemente zurückführen und in ihren notwendigen Zusammenhängen erkennbar

machen. „Da es nun nicht möglich ist, daß etwas zugleich ein Bewegungsgrund des Wollens und Nichtwollens sein kann, so gehet es auch nicht an, daß man eine an sich gute Handlung nicht wollen sollte, wenn man sie deutlich begreifet. Und daher sind sie so beschaffen, daß sie nur können gewollt, aber nicht zugleich nicht gewollt werden, wenn man sie deutlich begreifet." Ebenso können die „bösen Handlungen", deutlich erkannt, nur Beweggrund des „Abscheus" werden, und es ist unausbleiblich, daß der Mensch von ihnen läßt, sobald er auch hier zu endgültiger Einsicht gelangt ist. Widerstände sind für diesen Rationalismus nur als grundsätzlich aufhebbare vorhanden; sie sind selbst nicht „positiver" Natur, sondern nur Vorspiegelungen, die sich aus den Trübungen der Rationalität ergeben.

Der Mensch ist von Natur gut; seinen „innerlichen und äußerlichen Zustand" durch gute Handlungen vollkommener zu machen, ist das Ziel der Moral. „Und also haben wir eine Regel, darnach wir unsere Handlungen, die wir in unserer Gewalt haben, richten sollen, nämlich: Tue, was dich und deinen oder anderer Zustand vollkommener machet; unterlaß, was ihn unvollkommener machet"[3]).

Die „Glückseligkeit" ist für Wolff die notwendige Folge der guten Handlung, noch nicht das eigentliche Ziel. Aber der Abfall in den plattesten Eudämonismus kann auf der Ebene spannungsloser Rationalität nur eine Frage der Zeit sein. —

Ich habe die Position der Aufklärung hier umrissen, weil sie der Hintergrund der *Kantischen* Ethik ist. Man wird in der zuletzt zitierten Formulierung unschwer eine Vorform des „Kategorischen Imperativs" in seinen verschiedenen Fassungen erkennen. Sie mag uns ein Hinweis darauf sein, daß das Verständnis der Kantischen Ethik vom „Kategorischen Imperativ" aus ebensowenig zu erschließen ist, wie das Gesamtverständnis seiner Philosophie durch das Eingangstor der „Erkenntnistheorie" aufgetan werden kann. Der „Kategorische Imperativ" mit seinem quantitativ-rationalen Maß bleibt wesentlich der Ebene der Aufklärungsethik verhaftet, und es ist das Bestreben Kants fühlbar, durch Präzision der Wolffschen „Regel" eine Brücke von dieser zum eigenen Ethos zu schlagen. Nur ein

[3]) Dieses und das obige Zitat: Deutsche Moral, I. Teil, 1. Kap.

gänzlich unhistorisches Kant-Verständnis konnte sich diesem Zusammenhang verschließen und den „Kategorischen Imperativ" zum eigentlichen Zentrum der Kantischen Ethik machen.

Kant, seit Meister Eckhart und Luther der erste aufrufende Ethiker im deutschen Raum, dem im „Idealismus" nur Fichte, zuletzt und hauptsächlich in den „Reden an die deutsche Nation", gefolgt ist, während Schelling und Hegel dieses Ethos wieder in reiner Beschaulichkeit versanden ließen, bedeutet für uns Deutsche eine weltanschauliche Wende im Zeitalter des Cartesianismus von allergrößtem Ausmaß. Die wache Intellektualität des Zeitalters hat es sich nicht entgehen lassen, diesen erweckenden Deutschen auf das Niveau ihrer eigenen Bescheidenheit herabzudrücken und ihn zum Ausgangspunkt einer „kritischen Ethik" zu machen, die zwar „antieudämonistisch" und „aktivistisch" sein sollte, aber in ihrer langen Geschichte nur theoretische Streitigkeiten, keine einzige wirkliche Tat erwecken konnte.

Es ist das Schicksal der philosophischen Gestaltungen Kants überhaupt, daß sie als Schöpfungen eines Menschen, der deutlich wußte, daß er auf einer Schwelle stand, ohne Form und Umriß der Zukunft zu kennen, ja auch nur dunkel zu ahnen, gleichsam mit dem Werkstoff der Vergangenheit, der schon durch so viele Hände gegangen war, arbeiten mußte. Kant ist in allem das Gegenteil eines „Sehers" gewesen, der nach einem zukünftigen Bild greift und die fertigen Formen zerschlägt. Er *bewahrt alles*, und nur im Umgang mit dem schon Gestalteten können seine Gedanken eine Form finden, die sich langsam und versuchend dem eigentlich Gemeinten nähert. Und er hat uns die Spuren dieser Versuche nirgends unterschlagen. Alle seine Vorbereitungen und Umwege, die ihm selbst nötig waren, hat er uns mitgeteilt und in sein weitschichtiges Werk verflochten. Es gehört zu seiner Ehrlichkeit, daß er nicht mit mühevoll Errungenem blendet wie mit einer plötzlichen Erleuchtung. Wenn wir uns durch das Labyrinth seiner Abschnitte, Abteilungen, Kapitel und Paragraphen hindurchlesen, so will dies alles sagen: so schwer und noch viel schwerer ist es mir selbst geworden. Es ist nicht leicht, Kant einem Menschen zugänglich zu machen, der gleich „aufs

Ganze" will; er bleibt sicher beim Falschen hängen, das vielleicht nur ein — erster Umweg gewesen ist.

Fast sämtliche, jedenfalls die wichtigsten Werke Kants sind aus ihrer Entstehungsgeschichte innerlich zwiespältig und gleichsam um *mehrere Mittelpunkte* zentriert. In Beschränkung auf die „Kritik der praktischen Vernunft" lassen sich an ihr *drei* zentrale Gedanken herausstellen, die immer wieder abwechselnd als die eigentliche Mitte dieser „Kritik" in Anspruch genommen werden, obwohl sie in keiner Weise ranggleich nebeneinander stehen, sondern aus der Zuordnung zu der Ebene der jeweiligen Darstellung und Auseinandersetzung verstanden werden müssen. Der „Kategorische Imperativ", die „Autonomie" und der Begriff der „Pflicht" erscheinen als die drei Zentren, die jeweils das ganze Licht auf sich zu lenken versuchen und alles übrige als vorläufig und beiläufig zu sich in Beziehung bringen.

Der *„Kategorische Imperativ"* erscheint bei Kant als der oberste „Grundsatz" der reinen praktischen Vernunft, unter den alle besonderen „Regeln" des praktischen Verhaltens subsumierbar sein müssen, d. h. den kein einzelner (subjektiver) Grundsatz des Handelns aufheben oder einschränken darf. Die *„Autonomie"* bezeichnet das „Prinzip" moralischer Gesetze als solcher und stellt damit dem quantitativen Kriterium das qualitative gegenüber. Im Begriff der *„Pflicht"* ist die „Triebfeder" des moralischen Handelns selbst ausgesprochen, womit weder die quantitative Reichweite noch eine qualitative Auszeichnung, sondern die *Intensität* des Handlungscharakters selbst in den Blick genommen wird.

Daß der „kategorische Imperativ" nach der Aufklärungsmoral hin orientiert ist, kann nach dem Vorgang Wolffs nicht undeutlich bleiben. Es handelt sich darum, eine „allgemeine" Regel zu finden, die für alle Handlungen gilt, die als moralisch bedeutsam angesprochen werden. Sie gilt auch für alle Menschen *als* Menschen und dient deshalb im Sinne der Aufklärung als Grundlage einer Menschheitsmoral, die von jeder menschlichen Besonderung absieht und in der Verwirklichung humaner Durchschnittlichkeit das oberste Ziel erkennt. Als Zentrum der Kantischen „Ethik" scheidet deshalb der „Kategorische Imperativ" aus; bzw. er gilt als solches nur für den Kant, der selbst Aufklärer ist und aus den Voraussetzungen der

Aufklärung denkt. Er ist das sichtbarste Stück „Cartesianismus" im Umkreis der „Kritik der praktischen Vernunft".

Tiefer und eigentlicher ist der Gedanke der „Autonomie" Zentrum seiner Ethik. Daß das Handeln nur durch seine *innere Beschaffenheit* sittlich wird, ist eine Überlegung, zu der die sittliche Reflexion immer wieder zurückkehrt. Sie war für Kant wesentlich und als „Prinzip" einer Gesetzlichkeit aus Freiheit für die Durchführung seines antimechanischen Weltbildes unentbehrlich. Der Mensch, der zu sich spricht: „Ich kann, denn ich soll", ist jedenfalls über den Glauben an die Erschöpfbarkeit der Welt durch mechanischen Kausalismus hinaus. Und es war für Kant wie für jede Besinnung, die gegen die Ansprüche des Mechanismus Front machen muß, entscheidend, auf diese Kausalität durch Freiheit hinweisen und sie in einem Prinzip der „Selbstgesetzlichkeit" des Sittlichen einsichtig machen zu können.

Trotzdem bleibt der Gedanke der „Autonomie" der *Reflexions*ebene der „Kritik der *reinen* (theoretischen) Vernunft" verhaftet und gewinnt erst auf diesem Hintergrunde sein charakteristisches Profil. Wie Kant in der Kritik der reinen Vernunft die oberste *Form* des „gegenständlichen" Bereichs, der bloßen „Objekt"-Welt, aufzeigte und sie damit als eigentliche *Wirklichkeit* des Menschen entphilosophierte — „ich mußte das *Wissen* aufheben, um zum *Glauben* Platz zu bekommen" —, so sucht Kant nun in dem eigentlichen Wirklichkeitsbereich des Menschen gleichfalls nach der (parallelen) obersten Form, die jenen anderen „Kosmos" konstituiert, der die gegenständliche Welt als menschlicher Anspruch durchdringt und dem menschlichen Dasein einen Sinn sichert, der niemals an das gegenständliche Bewußtsein mechanischer „Objekt"-Zusammenhänge verloren werden kann.

Es kommt hier die eigentümliche strukturelle Verspannung zum Ausdruck, in der die beiden ersten Kritiken — als *grundsätzlich einheitliche* Konzeption[4]) — zueinander stehen, und die jedes Verständnis im bloßen Neben- und Nacheinander ausschließt. Beide Kritiken

[4]) Vgl dazu das wichtigste Dokument des „stillen Jahrzehnts", den Brief vom 21. Febr. 1772 an M. Hertz.

neigen sich gleichsam einer einheitlichen Mitte zu, so daß die Bewegung der ersten Kritik im Gegensinn zur Bewegung der zweiten erscheint. Während die Kritik der reinen Vernunft wirklich eine Kritik *der* reinen theoretischen Vernunft sein will, ist die Kritik der praktischen Vernunft eine Kritik *für* die praktische Vernunft, d. h. *zugunsten* der reinen praktischen Vernunft. Sie haben den gleichen Gegenstand, aber das erste Mal so, wie er sich rational mißversteht und dann zu einer „Dogmatik" des „Intelligiblen" führt, und das zweite Mal so, wie er sich verstehen muß, um den unbedingten Anspruch einer Gesetzlichkeit der Freiheit nicht im Zwang des mechanischen Determinismus verschwinden zu lassen.

Richtig verstanden handelt es sich hier nicht um zwei parallele System-Teile, sondern um eine im Gegensinn verlaufende und auf die gemeinsame Mitte zukommende Bewegung eines Denkens, die den eigentlichen Gegenstand gleichsam vor sich herschiebt und an der Stelle, wo beide Bewegungen zusammenstoßen, zur größten Sichtbarkeit emporhebt. Die Kritik der reinen Vernunft ist die große *Bereinigung*, in der die Bereiche der Rationalität — Erkenntnistheorie, Wissenschaftslehre, Psychologie und Methodenbewußtsein — philosophisch *erledigt* werden durch den Hinweis auf das, was sie *nicht* leisten können. Während der Neukantianismus dabei von einer „positiven" Grundlage der Kantischen Philosophie sprechen zu dürfen glaubte, handelt es sich für Kant darum, jene pseudophilosophische Problematik zu verscheuchen, die der Rationalismus und Empirismus — Chr. Wolff, Locke, Hume — in diesen Gebieten so überschwänglich wuchern ließ. Die Kritik der praktischen Vernunft baut nicht auf den „Ergebnissen" der ersten Kritik auf, sondern sie füllt den *Hohlraum* aus, den diese gerade im philosophischen Bewußtsein entstehen ließ. Aber gerade deshalb, weil sie diesem Hohlraum eingepaßt ist, unterliegt sie selbst dem *Formalismus* der Reflexion, über die auch der zweite Waffengang des Antimechanisten im Begriff der „Autonomie" nicht hinausgekommen ist.

Die Größe des Gedankens der sittlichen Selbstgesetzlichkeit liegt darin, daß er im Abstoßen vom Mechanismus zum *Aufgabenbewußtsein* des Menschen in der Welt *bereit* macht; seine *Grenze* liegt darin, daß er ein *konkretes* Aufgabenbewußtsein nicht enthält und

ein solches auch nicht zu erzeugen vermag. Kant selbst hat immer wieder den rein *formalen* Charakter der Autonomie betont und damit eine philosophische Grenze gewahrt, die er *fühlte*. In dem Augenblick, in dem man versucht, die Autonomie zu „füllen" und als *inhaltlich* bestimmtes Aufgabenbewußtsein zu verstehen, ist die *Festlegung im Sinne der individualistischen Persönlichkeitsethik unvermeidlich*. Die Autonomie *an* jeder sittlichen Handlung ist ihr einsichtiges und formal richtiges Kriterium; die Autonomie *als* sittliche Handlung schließt das selbstzweckhafte Selbstsein der „Persönlichkeit" in sich, die sich in ihren Handlungen als einzelne vollendet.

Es liegt eine verhängnisvolle Doppeldeutigkeit in dem Wort „Autonomie", um deren willen sich der Individualismus seiner mit besonderer Liebe bemächtigte. „Auto-nomie" kann bedeuten, daß nur der „Nomos" *selbst* in seiner Unpersönlichkeit, das Bewußtsein der Gebotenheit, den sittlichen Charakter der Handlung bestimmt. In dieser Bedeutung ist „Autonomie" die leere, aber unerläßliche Form aller echten Pflichterfüllung, das jede sittliche Handlung begleitende Bewußtsein: „Ich kann, *denn* ich soll." „Autonomie" kann aber auch bedeuten — und bedeutet tatsächlich für die individualistische Ethik, daß der „Autos", der Mensch *selbst* in seiner Lösung aus natürlicher und geschichtlicher Gemeinschaft *sich zum Nomos wird*, und diese Bedeutung umschreibt als *inhaltliche* Norm des sittlichen Handelns den Grundsatz der individualistischen Vervollkommnungsethik.

Es ist kein Zufall, daß dieser doppelte Sinn des Autonomiegedankens in der Ethik Kants unbewußt zusammenstößt, obwohl Kant durch die Abhebung gegen die „Heteronomie der Willkür" *wesentlich* nur den ersten Sinn, das reine Gebotenheitsbewußtsein des Sittlichen gemeint hat. Das sachliche Ethos der Kantischen „Autonomie" wird von einer weltgeschichtlichen Bewegung *gekreuzt*, die seit dem Verfall des weltbildlichen Horizonts des „abendländischen" Menschen als *Autonomisierung* der *Persönlichkeit* im Gange ist. Was das objektiv sinnhafte Weltbild der Vergangenheit zunehmend an Sinn verliert, sammelt sich gleichsam in dem einzigen Sinnträger der modernen Jahrhunderte, im *einzelnen* Menschen, der jetzt notwendig zu einem „Ganzen für sich", zu einer Bildungsentelechie, die sich

in sich selbst vollendet, wird. Der kosmische, überwölbende Sinnraum des Menschen löst sich auf, aber die untergründige Einheit der Gemeinschaft ist noch nicht gefunden. Wiederum wird jenes Zwischenreich sichtbar, in dem der „Kosmos" den Menschen *nicht mehr* und die Gemeinschaft *noch nicht* tragen kann — das Reich der gelösten Individualitäten, der weltlosen Mikrokosmen.

Kant selbst war weit davon entfernt, den persönlichen Bildungsdrang über das sachliche Ethos zu stellen; er ist *Kosmopolit*, aber niemals „Individualist" gewesen. Die Gemeinschaft, in die er strebte, war eine imaginäre, weil sie die konkrete Gemeinschaft der völkischen Wirklichkeit als die entscheidende übersprang oder als untergeordnete Teilgemeinschaft relativierte. Aber sein Denken war an ihr und nicht an der Selbstherrlichkeit des „Individuums" orientiert. Hinter der individualistischen Übermalung des 18. Jahrhunderts tritt immer mehr und mehr die unversehrte Vorzeichnung eines fast mystischen Gemeinschaftsglaubens hervor, der den „einzelnen" restlos beansprucht. Die „Religionsschrift", die der Neukantianismus so gütig als Altersphilosophie entschuldigte, bringt Kant in so erstaunliche Nähe zu den religionsphilosophischen Schriften des Paracelsus und zur Geschichtseschatologie Jakob Böhmes, daß bei der gänzlichen Unberührtheit durch diese Denker die Gleichheit der Stimmung nur durch gleiche und über die Jahrhunderte konstante Tiefe verständlich werden kann, die aber im Zeitalter der „Auf- und Aufklärung" um einiges schwieriger zu erreichen gewesen ist[5]).

[5]) Ich kann diese Behauptung hier nur durch eine Stelle belegen, die aber hinreichend sein wird: „Einem solchen *Volke* Gottes kann man die Idee einer *Rotte* des bösen Prinzips entgegensetzen, als Vereinigung derer, die seines Theils sind, zur Ausbreitung des Bösen, welchem daran gelegen ist, jene Vereinigung nicht zu Stande kommen zu lassen." — Das Böse ist dadurch gekennzeichnet, daß es nicht nur Gemeinschaft aufhebt, sondern selbst der Gemeinschaft *unfähig* ist („Rotte"). Als „in uns selbst liegend" ist es der ständige Widerstand, den wir gegen die Gemeinschaft erheben, der heimliche Individualist in uns, der durch das Opfer in Zucht genommen und dadurch in die Gemeinschaft gebracht werden muß. — „Ein moralisches Volk Gottes zu stiften, ist also ein Werk, dessen Ausführung ... nur von Gott selbst erwartet werden kann. Deswegen ist aber dem Menschen nicht erlaubt, ... untätig zu sein ..., als ob ein Jeder *nur seiner moralischen Privatangelegenheit* nachgehen ...

Die Grenze des Autonomiegedankens gerade in seiner formal-sachlichen Bedeutung ist Kant immer gegenwärtig geblieben. Gerade deshalb drängt er weiter zu einer neuen Mitte, die nicht mehr eine quantitativ umfassende Formel und kein einsichtiges Prinzip sein kann, sondern die *Aufruf* zum Handeln selbst, oder richtiger gesagt: Aufruf zum *echten* Handeln ist. Diese Mitte ist durch den „Namen" der *Pflicht* bezeichnet.

Mit dieser dritten Mitte der „Kritik der praktischen Vernunft" hat Kant seine eigene Wirklichkeitserfahrung des Menschen ausgesprochen, der gegenüber nicht nur die äußerliche Formel des „Kategorischen Imperativs", sondern auch das „Prinzip" der Autonomie zu bloß wegbereitenden Stufen begrifflicher Vorverständigung herabsinken. Gegenüber der Hinorientierung nach den allmenschlich gültigen Grundsätzen der Aufklärungsmoral und gegenüber der Einfügung in die Ebene der Kritik der *reinen* (theoretischen und praktischen) Vernunft darf die neue Mitte als die *eigentliche* Mitte bezeichnet werden, die an der Grenze der durchmessenen Wegstrecke sichtbar wird und aus dem Raum des aufklärerischen Räsonnements ebenso wie aus dem der kritischen Reflexion hinausdrängt.

Unter dem Begriff der Pflicht hat Kant nicht im Sinne der Aufklärung einen Inbegriff von „Pflichten" und bereitgehaltenen Grundsätzen des Handelns verstanden, sondern den echten Handlungs*charakter* selbst, der der bloß „tätigen" Klugheit des „praktischen" Menschen ebenso entgeht wie der Gutgläubigkeit des Rationalismus, der sich durch seine deutlichen Grundsätze das richtige Handeln garantieren lassen möchte. Das echte Handeln ist jederzeit von neuem dem Versagen ausgesetzt und hat in jedem einzelnen Vollzug den *ganzen* Widerstand menschlicher Bequemlichkeit und Trägheit gegen sich, der nicht ein für alle Mal begrifflich aufgehoben, sondern in jedem Gang des Handelns erneut und so, als wenn noch nichts getan wäre, bewältigt sein will. Der „Rigorismus" der Kantischen Pflicht ist nur der Ausdruck für eine unbestechliche Wahrhaftigkeit

dürfe. Er muß vielmehr so verfahren, als ob Alles auf ihn ankomme, und nur unter dieser Bedingung darf er hoffen, daß höhere Weisheit seiner wohlgemeinten Bemühung die Vollendung werde angedeihen lassen." III. Stück, I. Abt., III und IV.

gegenüber der nur allzu leicht humanistisch und harmonistisch verdeckten Situation des wirklichen Menschen.

Der Charakter der Pflicht hebt nicht aus einer Masse von Handlungen die „sittlichen" als besonders ausgezeichnete heraus, sondern er bestimmt die *Intensität* des Handelns selbst; er bestimmt, was an ihnen wirklich *Handeln* und nicht Getrieben-werden, Sich-gehenlassen und Mitlaufen ist. Die Kasuistik der „indifferenten Handlungen", die Probabilität des Halb-, Viertel- und Ganz-Guten und die Schmeichelei des Über-Guten und Verdienstlichen ist Kant wie jedem deutschen Denker fremd und unverständlich gewesen. Es gibt kein Handeln, das jenseits des Ethos läge, und kein schlechterdings gleichgültiges Tun, aber es gibt Grade der *Wachheit* des Handelns, eine verfallene und eine wirkliche Bereitschaft des Einsatzes, der immer gegen die Beschönigungen des persönlichen Egoismus errungen sein will. Pflicht ist nicht eine formale Kennzeichnung des Gebotenen, sondern das zum *unbedingten Selbsteinsatz gesteigerte Handeln*, das nicht deshalb „frei" ist, weil seine äußeren Schranken fallen, sondern weil die innere Notwendigkeit des Nicht-mehr-anders-Könnens ohne Vorbehalt zum Durchbruch kommt. Wenn Kant das „Verdienstliche" ablehnt, diesen Götzen einer rechnenden und feilschenden „Moralität", so deshalb, weil der Mensch den Aufruf der Pflicht gar nicht überbieten *kann* und immer nur am Zurückbleiben, am Versagen die Unbedingtheit der Forderung erfährt.

Es ist cartesischer Geist, das „Pflichtbewußtsein" in allgemeingültige Sätze und Regeln einfangen zu wollen, aus deren Beherrschung zwangsläufig das sittliche Handeln folgen würde. Die Gewissenhaftigkeit des Handelnden verlangt von ihm, daß er sich über den Kreis seiner Aufgaben, über die Möglichkeiten des sinnvollen Einsatzes und über die Reichweite menschlichen Tuns in allen Lagen des Lebens so weit als möglich Einsicht verschafft; was hier versäumt wird, ist nicht intellektueller Mangel, sondern selbst *sittliches* Versagen. Aber was im einzelnen Fall Pflicht ist, sagt kein Grundsatz und keine Regel, *nach* der nur entschieden wird, die aber selbst nicht das *Maß* der Entscheidung enthält. Jeder Handelnde ist ausgesetzt, und er steht mit seiner Tat allein am Anfang einer Geschichte und eines Weges, der ihm aus keiner Erfahrung vertraut

ist. Diese sittliche Einsamkeit aus der Bereitschaft des totalen Einsatzes ist das Schicksal der weltgeschichtlich Handelnden, die der Zukunft ihren Sinn und ihr Gesicht geben, aber sie wiederholt sich in kleineren Dimensionen in jedem einzelnen Leben, das aus der Bequemlichkeit des Getriebenwerdens *seinen* Weg ergreift und bereit ist, seine Zukunft nicht als Ungefähr und Zufall, sondern als sein Schicksal auf sich zu nehmen.

Echtes Pflichtbewußtsein ist Schicksalsbewußtsein der rational niemals beherrschbaren Tat. Es steht quer zu allem kausalen Begreifen in der unendlichen Fläche einsichtiger Zusammenhänge, es ist die stets ungegenständliche Mitte, aus der der Mensch erfährt, „was an ihm ist"; die Stelle, an der er sich allein durch seine nie vorwegzunehmende Entscheidung die Frage beantwortet, was er in seinem *„Wesen"* sei. Daß das Problem der Freiheit nicht theoretisch gelöst wird und im Fragenkreis der Reflexion höchstens als *Möglichkeit* der nicht-mechanischen Kausalität auftaucht, in jedem wirklichen *Einsatz* aber entschieden *ist*, dies ist der eigentliche Aufruf, den der „Name" der Pflicht in sich schließt. Wer mit seinem Handeln warten möchte, bis er einsieht, daß er frei ist, wird in seinem Leben niemals die Kette der Reflexionen in einer wirklichen Tat durchbrechen; wer es aber *wagt*, frei zu sein, *ist* es auch, ehe er „weiß", daß ihn nur die Unausweichlichkeit des inneren Müssens überwältigt hat.

An dem *Namen der Pflicht* zerbricht die *Formalität* der *leeren Freiheit* des „liberum arbitrium", gegen das das deutsche Denken in allen seinen entscheidenden Denkern, bei Meister Eckhart ebenso wie bei Luther, bei Leibniz wie bei Lessing, bei Kant wie bei Fichte, Front gemacht hat. Seine Problematik, aus der Scholastik empfangen, in der jesuitischen Gegenreformation leidenschaftlich verteidigt, von Descartes aufgegriffen und mit den Mitteln seiner mechanistischen Gedanklichkeit gerechtfertigt, zeitigt alle Scheinlösungen einer mit sich selbst beschäftigten Rationalität, aus der das dünne Geflecht der nachcartesischen Ethik gewoben ist. Das deutsche Denken weigert sich, die Fähigkeit, tun zu können, was man will, als ein menschliches Vorrecht, ja als die Grundlage sittlicher Haltung anzuerkennen. Statt dessen hat es überall den Menschen an

seine eigene Notwendigkeit heranzuführen versucht und ihm den Weg aus der rationalen Verflüchtigung in die wirkliche Entscheidung gewiesen. Den Sinn dieser jahrhundertelangen Kämpfe, der auf Kräfte unserer germanischen Ursprünge zurückgreift, die freilich oft bis zur Unkenntlichkeit mit „Theorien" überlagert sind, als *System*streitigkeiten zu verstehen und aus ihnen die fortschreitende Entwicklung des allgemeingültigen und absoluten Systems der „Ethik" herauszulesen, ist das typische Mißverständnis begriffsgeschichtlicher Forschungsweise, die den unaufhebbaren Unterschied eines Menschentums verkennt, das gegen *alle* Formen *ethischer „Wissenschaft" aus „Prinzipien"* Front machen muß. —

Daß unsere Frage nach dem Wesen der Freiheit durch den Sinn und den Anspruch der *völkischen* Gemeinschaft bestimmt ist, bedeutet nicht, daß wir das „Prinzip" der menschheitlichen Ethik des Rationalismus durch ein „anderes" ersetzen, sondern daß sich für uns die Wirklichkeit des Menschen, der seinen Wert in der Entscheidung erfährt, in einer *neuen Tiefe* konkretisiert hat, über die gerade alle rationalen Prinzipien notwendig hinwegdenken. Das cartesische Mißverständnis liegt nahe und ist als Kritik an dem neuen Bild des völkischen Menschen oft genug laut geworden. Danach sieht es so aus, als würden bei grundsätzlichem Fortbestand der überlieferten Struktur nur einige tragende Begriffe „ausgewechselt", die durch die „völkische Weltanschauung" überholt sind. Leider sind solche Verharmlosungen durch manche „ethische" Versuche unserer Gegenwart nur allzu nahe gelegt.

Das Wesentliche ist aber, daß unserer sittlichen Entscheidung nicht ein neues „Prinzip", auch nicht eine *andere* Wirklichkeit, sondern *mehr* Wirklichkeit, die *vollere* Wirklichkeit zugrunde liegt, und daß sich dadurch das grundsätzlich unüberbietbare Bewußtsein der Pflicht für uns anders und tiefer *erfüllt*. Die Kantische Haltung, die Kant der formalen Freiheit der Aufklärung entgegenstellte, kommt für uns aus einem neuen und für Kant noch unerschlossenen Gehalt und wird erst dadurch zur konkreten Forderung an *uns*. Nicht weil uns Kant den Weg gewiesen hat, wissen wir um unsere Pflicht, sondern weil wir aus dem Erlebnis einer noch unerschlossenen Wirklichkeit zu *unserer* Pflicht gefordert sind, verstehen wir

wieder, was die Tiefe der Kantischen Forderung ausmacht. Wir knüpfen nicht an Kant an, sondern wir vergegenwärtigen uns an ihm nur die Kontinuität einer sittlichen Energie, die immer gegen die rationale Verflachung aufgetreten ist.

Wenn heute der „erhabene und große Name" der Pflicht wieder über unserem Leben steht, vielleicht mit einer so unerbittlichen Härte wie über keiner Zeit vor uns, so deshalb, weil uns die Wirklichkeit der völkischen Gemeinschaft als tragender Grund unseres Daseins so ausschließlich in den Dienst genommen hat, daß sich uns jedes ideologische Abgleiten in die Ideale persönlicher Vollendung und menschheitlicher Unendlichkeit verbietet. Unsere Pflicht ist gebunden in den bestimmten, aber unerschöpfbaren Aufgabenbereich unserer Volkwerdung, aus deren schicksalhaftem Vollzug der ethische Rationalismus und Individualismus cartesischer Herkunft in dem Maße verschwinden wird, in dem die Gemeinschaft als das verpflichtende Ganze über jeden einzelnen mächtig werden wird. Wenn es heute so aussieht, als wollte die innere Wandlung unserer Philosophie und Weltanschauung nur ein neues „Prinzip" an die Stelle eines verbrauchten rücken, so handelt es sich in Wahrheit doch darum, gleichsam vorläufig den Ort zu bestimmen und abzugrenzen, an dem die Wirklichkeit ihr Gesetz aufrichten wird, das alle nur erdachten Prinzipien in ihrer ideologischen Scheinhaftigkeit entlarvt.

Die Ethik der abstrakten Freiheit, der Formalismus der leeren ethischen „Werte", aber auch die materiale Ethik der Humanität und Individualität sind damit für uns beschlossen und wirkungslos geworden. An die Stelle des formalen Frei*seins* des Menschen als solchen ist ein konkretes Frei*werden* aus völkischer Wirklichkeit getreten, das durchaus nicht nur, wie die humanistischen Nachzügler noch heute glauben, die *äußere* Freiheit unseres Volkes, sondern gerade auch die *innere* Freiheit jedes einzelnen Gliedes dieses Volkes bestimmt. Wir überhöhen nicht die humanen Werte der abstrakten Ethik mit völkischen Werten, sondern wir lassen die völkischen Werte im Grunde des Menschen und der „Persönlichkeit" zur Geltung kommen, die als bewußte Werte der völkischen Gemeinschaft die humanen Werte sozusagen automatisch verdrängen.

Das Bewußtsein unserer Freiheit als Freiwerden im Raum einer völkischen Gemeinschaft ist durch das *Opfer* bestimmt. Wir sind nur so weit frei, als wir opfern können. Gerade der Verzicht auf die leere Freiheit des So-und-anders-Könnens schafft die Möglichkeit der Selbstentfaltung und der „Persönlichkeit" im Raum der völkischen Wirklichkeit. Der Individualismus hat sich eine Sphäre der Freiheit zu „sichern" versucht durch das möglichst geringe Opfer an die Gemeinschaft und sich das Maß des notwendigen und unvermeidlichen Opfers mit aller Präzision errechnet. Er ging dabei von der rationalen Setzung aus, daß der Mensch „an sich" frei wäre und ein unveräußerliches Recht auf seine „natürliche" Freiheit besitze. Ist diese These anders als im Sinne des „liberum arbitrium", der Wahlfreiheit der Willkür, gemeint, so ist diese naturrechtliche Konstruktion offenbar unrichtig. Denn der Mensch ist von Natur nicht frei, sondern befangen in seinen partikularen Zwecken und Wünschen, dem Egoismus unterworfen, der sich gegen das Ganze stellt, und einem Triebmechanismus untertan, von dem er sich nur deshalb frei glaubt, weil er ihn nicht kennt. In diesem Sinne kann man mit Recht sagen, daß sich auch der „fallende Stein" frei fühlen müßte, wenn man ihm Bewußtsein geben könnte, obwohl er doch nur dem Gesetz der Schwerkraft folgt. Aber es ist der Sinn des menschlichen Daseins in der Dimension des Geschichtlichen frei zu *werden*, und zwar *von sich selbst* durch Aufgaben, die ihm gestellt sind, und die er *ergreift*.

Der Zauber der „natürlichen Freiheit", das Pathos Rousseaus und der Französischen Revolution, der gleichheitlichen Demokratie und des staatsscheuen Liberalismus, hat die Jahrhunderte der Modernität geblendet, daß sie eine schicksallose und ungeschichtliche Verwirklichung der Freiheit im Idyll erstrebten. Sie verstanden nicht mehr, daß Freiheit nur in der Begegnung mit dem Schicksal *wird* und nur dort *konkrete* Freiheit sein kann, wo sich die natürlichen Einheiten völkischer Wirklichkeit in die Entscheidungen der geschichtlichen Existenz heraufheben. Die ungeschichtliche und als Gegensatz gegen die Geschichte festgehaltene „Natur" hat keine Freiheit. Es ist der Sinn des Geschichtlichen, daß in ihm die natürlichen Einheiten der Völker vor die Entscheidung über Sein und

Nichtsein ihres Bestandes gestellt werden und an solcher Aufgabe zu ihrer Freiheit erwachen.

Aber nur durch das Opfer reicht die Gemeinschaft in die Ebene der Geschichte herauf und erhält sich in ihr durch die Kontinuität der Opferfähigkeit. Es gibt keine Gemeinschaft, die nur „da ist", sondern nur eine solche, die sich ständig im Opfer bewährt und sich durch jeden Einzelnen ihre Freiheit täglich neu erringen läßt. Der Verfall einer Gemeinschaft ist nie endgültig aufzuheben, und wir wissen es aus unserer Vergangenheit, daß auch die natürlichen Fundamente einer Gemeinschaft der Auflösung anheimfallen, wenn das *Ethos* des Opfers verfällt, das die Gemeinschaft als *verpflichtende* Wirklichkeit erst existent macht.

Deshalb ist die Gemeinschaft in jedem einzelnen nur als Bereitschaft zum Opfer lebendig und hört ohne diese Bereitschaft auf, in ihren Gliedern *wirksam* zu sein. Der Appell des nationalsozialistischen Reiches an die Opferbereitschaft des deutschen Menschen in jedem Ausmaß ist keine äußere Maßnahme zur Behebung eines vorübergehenden Notstandes, sondern der eigentliche Aufruf zur Verwirklichung und Wirksamkeit der Gemeinschaft, die ohne den ständigen Vollzug des Opfers ein ideologisches „Prinzip" und, wie alle „Prinzipien", im letzten ohnmächtig wäre, Geschichte als Schicksal zu gestalten.

Glaube und Unglaube des abgelaufenen Zeitalters sind in die Formel gebracht: „Die Wahrheit wird euch frei machen." Der Glaube an die Kraft des abstrakten Ideals, das über und jenseits der Geschichte ein Reich der Freiheit aufbauen kann, der Glaube, daß das richtige Wissen das vollkommene Handeln erzwingt; und der Unglaube, daß die Wirklichkeit für den Handelnden stumm ist, daß „Sinn" und „Sollen" aus der Irrealität reiner Werte in sie hineingebracht werden müssen. Die im Grunde cartesische Zerreißung von Sinn und Wirklichkeit hat die immer nur im geschichtlichen Schicksal sichtbare „Realität" der Gemeinschaft zerstört, indem sie den zeitlosen Sinn von der Wirklichkeit löste und die zeitliche Wirklichkeit zur Realisationsstätte des Ungeschichtlichen herabsetzte. Die einheitliche Mitte der Gemeinschaft, in der Sinn *als* Geschichte und Wirklichkeit *als* Aufgabe lebendig ist, wurde

von diesem dualistischen Denken in ihre „Komponenten" zerdacht, die in ihrer Abstraktheit als die „wahren" Wirklichkeiten festgelegt wurden.

Wenn wir uns heute zu dem Satz bekennen: das *Opfer* wird uns frei machen, so ist damit keineswegs nur eine äußere, „politische" Freiheit, sondern das entscheidende Ethos des deutschen Menschen gemeint; schon deshalb, weil für uns nicht mehr ein Äußeres und ein Inneres hoffnungslos auseinanderklafft, wie dies in der Ideologie der überpolitischen „Kultur" des Liberalismus der Fall war, vor allem aber, weil das Erlebnis der Gemeinschaft jene „sachliche" Trennung von innen und außen überhaupt aufgehoben hat. Daß der (politische) Bestand eines Volkes von seiner (kulturellen) Leistung geschieden werden könnte, daß man daher dem Politischen die äußere Sicherung des Raumes der Kultur, dem Kulturellen die eigentliche Leistung vorbehält, ist die verhängnisvollste Entzweiung der einheitlichen Gemeinschaftsenergie, die der Dualismus der Vergangenheit bewirkt hat. Es gibt keine Leistung, die nicht zugleich um den Bestand einer Gemeinschaft kämpft, und es gibt keine vorgängige Sicherung eines Raumes, in dem dann einmal etwas „geleistet" werden kann.

Indem man dieses Außen und Innen auf die Funktionen von Mittel und Zweck verteilte — der nächste und selbstverständliche Schritt der liberalen Kulturvergötzung — war der Wertunterschied des Niederen und Höheren, der Bedingungswerte und Selbstwerte gesetzt, der das Politische zu einer mechanischen Vorbereitung und das Kulturelle zu einem künstlich gehegten unberührbaren Heiligtum entleerte. Aber die Kultur ist so wenig Zweck wie die Politik; sie sind beide das Mittel einer ganzheitlichen Selbstbehauptung, die im Versagen einer Seite an ihr selbst in Gefahr kommt.

Als Handelnde — in allen Formen und Weisen — sind wir immer an unserem Teil das *ganze* sich selbst behauptende, darstellende und immer wieder suchende Volk, die sich vollziehende Gemeinschaft. Dieses Volk besteht nicht aus „Individuen", sondern jedes Individuum ist immer schon die Vertretung des volkhaften Ganzen. Aber dieses Ganze ist keine mystische Realität wie der romantische „Volksgeist", der über die Individuen hinweg zu seinem

eingeborenen Ziel kommt, sondern dieses Ganze ist jeweils auf die *Verantwortung jedes einzelnen* gestellt. Und deshalb ist es auf das *Opfer* jedes einzelnen gestellt. Soweit der einzelne auf *seine* Freiheit verzichten kann, um das *Ganze* in sich frei zu machen, so weit ist er *als* einzelner und *durch* ihn die Gemeinschaft *wahrhaft frei.* Diese Freiheit durch und für das Ganze ist eine unteilbare Einheit, die sich aus dem Durchdringungscharakter von „Persönlichkeit" und „Gemeinschaft" ergibt; denn Persönlichkeit und Gemeinschaft bestimmen nicht zwei verschiedene Sphären neben- oder übereinander, sondern die Pole einer Dynamik, die das menschliche Leben in Gang bringt und in Bewegung erhält, weil es der Sinn menschlicher Wirklichkeit ist, aus der Unveränderlichkeit seiner blutmäßigen und rassischen Natur nach der Größe eines Schicksals auszugreifen.

Das Zeitalter der Moderne hat als das andere Extrem seiner uferlosen leeren Freiheit den Gedanken der freiheitslosen Determination wieder aufgegriffen. Aber dieser Gedanke war einmal getragen von der Makrokosmos-Mikrokosmos-Einheit der geschlossenen Weltbildlichkeit. Der Mensch, die Welt im kleinen, wiederholt den Gang der großen Welt; er ist die Mitte und der leidend-tätige Schauplatz des makrokosmischen Geschehens. Die Größe dieses einmal echten Erlebens war der aufgelösten Weltbildlichkeit der Rationalität nicht mehr zugänglich, und sie ließ den weltbildlich begründeten Gedanken des unausweichbaren Fatums, der auch im Scheitern jeder „Freiheit" den übergreifenden Sinn bewahrte, zur Vorstellung des toten und sinnlosen Mechanismus entarten. In der Unendlichkeit des nur noch „physikalisch" gedachten Weltraums war kein Schicksal, sondern nur noch der anthropomorphe *Zufall* möglich.

Hinter dem sinnhaften Fatum geschlossener Weltbildlichkeit und hinter der leeren Freiheit weltloser Subjektivität taucht für uns die Möglichkeit *konkret-gebundener Freiheit* auf, die jeden einzelnen im Maße seines Opfers *für die Gemeinschaft frei macht* und den Sinn der Gemeinschaft — ihr Schicksal, ihre Zukunft, ihre Ewigkeit — auf den unbedingten Einsatz jedes einzelnen ihrer Glieder stellt.

Sie wird den Verlust weltbildlicher Geborgenheit und weltbildloser Selbstherrlichkeit des „Individuums" *mehr* als ersetzen.

II. Umgreifende Natur

„Natur! Wir sind von ihr umgeben und umschlungen – unvermögend, aus ihr herauszutreten, und unvermögend, tiefer in sie hineinzukommen. Ungebeten und ungewarnt nimmt sie uns in den Kreislauf ihres Tanzes auf und treibt sich mit uns fort, bis wir ermüdet sind und ihrem Arme entfallen."

Goethe.

Weltbild und Weltanschauung

Im Heraustreten aus dem cartesisch-europäischen Zeitalter der Begrifflichkeit und Unwirklichkeit wird zugleich der geschichtliche Ort erkennbar, an dem die neue *weltanschauliche Wende* unserer Gegenwart steht. Indem wir uns wirklich der an uns gerichteten Frage stellen und ihr nicht in überlieferten geschichtlichen Vorstellungen zur Not Rechnung zu tragen versuchen, entsteht auch ein ihr gemäßes geschichtliches Bewußtsein, das uns mit der Vergangenheit in die echte Beziehung bringt, indem es uns zugleich von ihr abstößt.

Daß wir im Aufbruch unserer völkischen Wirklichkeit nicht irgendeine „Weltanschauung" an die historisch bekannte Kette der Weltanschauungen anreihen, sondern geradezu aus dem Weltanschauungsrelativismus und der weltanschaulichen „Freizügigkeit" des kulturliberalen Zeitalters heraustreten, bestimmt den eigentlichen Sinn der weltanschaulichen Wende. Es verändert sich nicht nur der besondere *Inhalt* bisheriger Weltanschauung, sondern es wandelt sich die *Struktur* von Weltbildlichkeit und Weltanschaulichkeit vor der offenbargewordenen Wirklichkeit unseres völkischen Daseins.

Unsere Lage ist in dieser Wende *erstmalig* und infolgedessen mit keiner historisch vorgefundenen Situation vergleichbar. Gerade hier — im Grundsätzlichsten — stehen wir schlechthin in einem *Anfang*, der sich aus keinem langsamen Wachstum und aus keiner überbrückenden Kontinuität begreifen läßt. Wir können hier nichts fortsetzen und nichts wiederholen, sondern wir müssen den Mut haben, das Neue zu beginnen, das in der ganzen Weite seiner Möglichkeiten noch verschlossen vor uns liegt. Kein Wissen kann und

soll es vorwegnehmen, weil es nicht gewußt, sondern *gewirkt* sein will. Denn wir konstruieren uns ja keine Weltanschauung — aus Begriffen, aus Grundsätzen, aus Idealen —, sondern wir wollen zu der Weltanschauung *kommen*, die unserer Wirklichkeit gemäß ist. Unsere Wirklichkeit selbst, die nicht mehr verborgen und rational verstellt ist, baut unsere Weltanschauung von ihrem eigenen Grund her auf; nicht in „Gedanken", sondern in „Taten", durch die sie die verschlossenen Kräfte zur Wirksamkeit und zur Gestaltung beruft.

Wir begreifen den neuen Sinn der Weltanschaulichkeit im geschichtlichen Rückgriff auf das, was für uns nicht mehr „Weltanschauung" ist und nicht mehr sein *kann*. Im geschichtlichen Bewußtsein des schlechthin neuen Anfangs wird die Trennung sichtbar, die uns endgültig von der Vergangenheit löst und im Schwinden eines bloß geschichtlich erinnerten Haltes unausweichlich auf die neue Weltanschaulichkeit hindrängt.

Es wird damit nicht behauptet, daß die uns verpflichtende Wirklichkeit erst „von heute" sei. Im Gegenteil: sie war immer und hat auch in der Vergangenheit jede echte Weltanschauung getragen. Der vorrationalen Weltbildlichkeit unserer Anfänge bis an die Schwelle des rationalen Zeitalters liegt schon diese eigene und in ihrer Wirksamkeit schöpferische Wirklichkeit zu Grunde. Der Kampf des Anticartesianismus geschieht wesentlich aus den unbewußten oder nur teilbewußten Kräften unserer Wirklichkeit. Es ist sein Zwiespalt, daß in ihm Bewußtsein und Wirklichkeit, die verfügbaren Begriffe und die andrängenden Kräfte nicht zur Deckung gelangen konnten. Es war der Kampf einer verborgenen Wirklichkeit, die sich gleichsam durch ein anderes, überhellendes Bewußtsein hindurch an den Tag bringen mußte.

Aber als *bewußte* und *entdeckte Wirklichkeit* mit ihrem gleichsam *sichtbaren* Anspruch ist sie erst vor uns aufgerichtet, und damit ist die weltanschauliche Lage eine grundsätzlich andere geworden. Was aus der vergangenen Sicht oft noch unklar erkämpft wurde, ist zur Grundlage geworden, die alles weitere trägt; was manchem vorgreifenden Denker als ein fernes Ziel erschienen ist, bedeutet vor unserer entdeckten Wirklichkeit den Ausgangspunkt, den Anfang.

Unter dem Gesichtspunkt der weltanschaulichen Struktur erweisen sich die üblichen „Einteilungen" der abendländischen Geschichte, an denen die historische Forschung seit langem rüttelt, in besonderem Maße unzulänglich. Die herkömmlichen Einschnitte sind durch die Inhalte bestimmt, die dem abendländischen Bewußtsein als die wesentlichen erschienen sind: Antike und Christentum. Das zur Herrschaft gelangte Christentum hat die Zeitwende vom Altertum zum Mittelalter bestimmt, wie der erwachende Humanismus am Ende des Mittelalters die „Neuzeit" nach der Wiederaufnahme des klassischen Altertums datierte. Wir haben dafür gezeigt, daß das eigentlich neuzeitliche Bewußtsein erst aus der völligen Erschöpfung der mittelalterlichen Baukräfte erwächst, während die Renaissance nur unfreiwillig und mit einer Seite ihres Wesens die neuzeitliche Entwicklung vorbereitet.

Es gilt nun aber auch einzusehen, daß das Christentum nicht die entscheidende Wende der abendländischen Welt gewesen ist. So einschneidend auch sein Einbruch war, insofern es den Glauben und die Wertungen der abendländischen Völker *inhaltlich* wandelte und umprägte: die *Struktur* der Weltanschauung ist auch im christlichen Abendland die *gleiche* geblieben. Was der Antike, dem germanischen Altertum und dem christlichen Mittelalter gemeinsam ist, ist das *geschlossene Weltgefüge*, in dem das gesamte Dasein des Menschen verläuft. Daß die Welt ein *Kosmos* ist, eine natürliche Ordnung, die fraglos alles Geschehen umfängt und sinnhaft einbezieht, bildet eine Voraussetzung aller „abendländischen" Geschichte, der vorchristlichen ebenso wie der christlichen. Wie uns die Aufnahme der christlichen Glaubenswelt zeigt, wurde sie überall in geläufige Vorstellungen und „Anschauungen" eingefügt; erst die Entwicklung innerhalb der christianisierten Weltbildlichkeit führte zu „spiritualistischen" Extremen, die der Auflösung des geschlossenen Weltbildes nahe kamen und die Weltbildlosigkeit der Modernität vorbereiteten.

Daß unter diesem Gesichtspunkt Altertum und Mittelalter *epochal* zusammengehören, und daß man die „epochemachende" Bedeutung des Christentums erheblich übersteigert hat, indem man seine eigene Selbsteinschätzung übernahm, wird eine Forschung zu erwei-

sen haben, die immer mehr die *Konstanz* der völkischen Kräfte und damit den Fortbestand der durch sie getragenen Weltbildlichkeit in den Blick bekommt. Das Christentum ist durchaus als eine Erscheinung *innerhalb* der Epoche geschlossener Weltbildlichkeit zu begreifen. Noch in Wolframs Parzival und in Dantes Göttlicher Komödie ist die volle Weltbildlichkeit erhalten, die zwar christlich durchdrungen, aber noch in keiner Weise spiritualistisch verflüchtigt erscheint. Und wir dürfen sagen, daß das Christentum in dem Jahrtausend, in dem es wirklich die abendländische Geschichte bestimmte, nur eine kleine Strecke bedeutet innerhalb des ungeheuren Zeitraums, in dem die Menschheit — bis zum Anbruch des Zeitalters der Rationalität — ihrer eingeborenen Weltbildlichkeit fraglos vertraute.

Grundsätzlich und in seiner ganzen Struktur verwandelte sich das Verhältnis des Menschen zur Welt erst mit dem *Schwinden* der eingeborenen Weltbildlichkeit, das bis zum gänzlichen Verlust des weltbildlichen Gefüges zwangsläufig fortschreiten mußte. Hier stehen wir am Anfang der tragischen Geschichte des neuzeitlichen Menschen, der nur noch „die" Welt hat, aber nicht mehr *seine* Welt; dem diese Welt nicht mehr unmittelbar sinnhaft erschlossen ist, sondern dem die Aufgabe zufällt, ihr erst einen *möglichen* Sinn zu *geben.* Auf der Suche nach diesem Sinn ergeht sich der neuzeitliche Mensch in geschichtlichen Erinnerungen, was einmal Sinn der Welt *war.* Daher sein zähes Festhalten an totem geschichtlichem Bestand: die zahllosen Erinnerungs-Ideale des neuzeitlichen Menschen in unendlichen Abwandlungen eines ursprünglichen Sinnes. Keines dieser Ideale ist wirklich *geschaffen;* auch die größten und wirkungsvollsten sind „gemacht" und mehr erdachter Ausweg als Bezeugung eines echten Glaubens. Der neue Humanismus und das neuzeitliche Christentum retten vergangenen Sinn in eine sinnlose Welt. Die Ideale werden „modern" und „säkular", aber was an Gehalt in ihnen ist, ist kein ursprünglich Erlebtes, sondern gierig aufgegriffenes Gut der Vergangenheit.

Weltanschauung und *Weltbild* gehören zusammen. Wo kein Weltbild mehr vorhanden ist, hört auch die Weltanschauung auf. Wenn das immer geschlossene Bildgefüge durch einen *bildlosen*

Denkzusammenhang ersetzt ist, kann „Weltanschauung" nur noch eine subjektive Erwägung darüber sein, was in der objektiv zugestandenen Sinnlosigkeit der Welt als *möglicher Sinn* zu gelten habe. Die unverbindlichen Weltanschauungsexperimente beginnen; man „stellt sich vor", man „redet sich ein", daß dies und jenes — die Selbstvollendung der Persönlichkeit, das größte Glück der größten Zahl, der weise Egoismus oder die ewige Seligkeit — der mögliche Sinn wäre, der ergriffen werden muß, um über die tatsächliche Sinnfremdheit des Wirklichen hinwegzukommen. Jeder lebt in seiner eigenen Welt und findet bestenfalls für sich selbst einen möglichen Sinn, der ihn dem Strudel der allgemeinen Sinnlosigkeit entreißt. Was bisher die Menschen verbunden hat: die „Anschauung", der Mitvollzug einer gemeinsamen bildlich-ganzheitlichen Welt, wird jetzt als Chaos „möglicher" Weltanschauungen zu einem jede Gemeinschaft zerstörenden Element. Der Kampf der Weltanschauungsgruppen untereinander ist um so trauriger, als er nicht mehr für einen ursprünglichen Glauben, sondern nur noch für ein der Sinnlosigkeit abgetrotztes Ideal geführt wird.

Jede Weltanschauung ist *Auslegung* eines ursprünglichen Weltbildes. Hört das Weltbild auf, so wird die Auslegung leer. Und in der Tat erinnern die Weltanschauungsversuche unserer jüngsten Vergangenheit nicht wenig an die Bemühungen, in einen schlechten Autor einen unbeabsichtigten Tiefsinn hineinzulegen. Es beginnt das *Reden* über die Weltanschauung, während früher die Weltanschauung selbst *auslegend* an der Arbeit war.

Es ist kein Zufall, daß erst im Bewußtwerden des längst geschehenen Verlustes unser Wort „Weltanschauung" und sein engerer Sinn entstehen. Der Ursprung des Wortes in seiner noch heute verstandenen Bedeutung weist uns in den Kreis der ersten Weltanschauungs*sehnsucht*, in die Romantik Friedrich Schlegels, Novalis' und Schleiermachers. Die „Reden über die Religion" nehmen erstmalig die Frage nach der Weltanschauung als einer Funktion der Weltbildlichkeit auf, die sich im „klassifizierenden" und „einteilenden" Weltdenken des Mechanismus verloren hat. Die „Anschauung des Universums" ist kein „subjektiver", gleichsam im Belieben des einzelnen gelegener Akt, sondern *Antwort* auf eine vorausliegende

Sinnoffenbarkeit der Welt. Gegenüber der beliebten Deutung Schleiermachers als des verschwärmten Subjektivisten, der sich nur in Weltgefühlen ergötzt, muß darauf hingewiesen werden, daß er die Frage nach dem Wesen der echten Weltanschaulichkeit mit einer „unromantischen" Sachlichkeit und deshalb für die Zeitgenossen wahrscheinlich völlig unverständlich gestellt hat.

„Alles Anschauen gehet aus von einem *Einfluß* des Angeschaueten auf den Anschauenden, von einem ursprünglichen und unabhängigen *Handeln* des ersteren, welches dann von dem letzteren seiner Natur gemäß aufgenommen, zusammengefaßt und begriffen wird"[6]). Es ist nicht die Aufgabe einer Weltanschauung, der Welt einen Sinn zu *geben,* sondern einen *gegebenen* Sinn zu *deuten.* Alle Versuche der „Sinngebung" bleiben *nihilistisch,* weil sie ins Leere gehen. Es ist die tiefere Absicht Schleiermachers gewesen, nicht das Denken durch das „Gefühl" zu ersetzen, sondern die schöpferische *Empfängnis* des Weltanschaulichen gegen die ungebundene Freizügigkeit des Rationalen zu stellen. Er hat nicht nur klar erkannt, daß das Rationale notwendig weltanschaulich unfruchtbar bleibt, sondern er hat zugleich gesehen — was für den Romantiker mehr heißen will —, daß das wirkliche „Gefühl" aus einer *Begegnung* stammt, aus einem urtümlichen Handeln der Welt mit uns.

Etwa gleichzeitig mit Schleiermacher hat Novalis in einem (leider undatierbaren, aber wohl nicht frühen) Fragment den Charakter echter Weltanschauung auf dem Hintergrund gegebener Sinnhaftigkeit ausgesprochen: „Die Welt ist Resultat eines unendlichen Einverständnisses, und unsere eigene innere Pluralität ist der Grund der Weltanschauung"[7]). Es ist die grundsätzlich gleiche Einstellung, die schon die frühen Fragmente erkennen lassen, aus der heraus

[6]) Über die Religion, Reden an die Gebildeten... 2. Rede (Ausgabe von R. Otto, 4. Aufl., Göttingen 1920, S. 35). — Es ist hier durchaus noch der Zusammenhang mit der Weltbildlichkeit der mythischen Kosmogonien und der großen deutschen Naturwissenschaft, etwa Keplers, zu erkennen, für die die „Weltanschauung" Antwort auf ein „*vernommenes*" Weltbild gewesen ist: gleich weit entfernt von moderner Nur-Subjektivität wie von der un-menschlichen Objektivität des Mechanismus.

[7]) Novalis, Schriften (P. Kluckhohn), III. Bd., S. 369.

Novalis die Romantisierung der zeitgenössischen Naturwissenschaft vollzieht, durch die er der eigentliche Begründer der „idealistischen" Naturphilosophie geworden ist. Wenn Novalis sagt: „Gefühl ist passive Tätigkeit, Anschauung aktive Tätigkeit" oder „Anschauung und Gefühl sind Handlungen des Zustandes und Gegenstandes als solche", so enthalten solche Formulierungen den Niederschlag des Widerstandes gegen das „naturwissenschaftliche Weltbild", das in der einen und einseitigen Richtung theoretischer Produktivität entwickelt werden sollte[8]). Der „Gegensatz" als das Geheimnis aller wirklichen Schöpfung begründet und trägt die Weltanschauung in der unauflösbaren Einheit von Sinnbegegnung und schöpferischer Antwort. Ohne „Text", der ausgelegt wird, verflacht die Weltanschauung zum logischen Formalismus; ohne den in der Aneignung und Durchdringung fortbestehenden weltbildlichen Gehalt entleert sich die Weltanschauung zu jederzeit möglichen, aber nichtssagenden „Gedanken".

Was in der Folgezeit als mehr oder weniger romantische Naturphilosophie hervorgetreten ist — namentlich bei Schelling und Goethe —, hat seinen tieferen und für die Zukunft entscheidenden Sinn nicht in einer Kritik der mechanistischen Theorien, sondern in der bei vieler Überschwänglichkeit im einzelnen durchaus klaren und zielbewußten Einsicht in die unableitbare *Positivität des Weltanschaulichen.* Diese Naturphilosophie bestreitet nicht nur, sondern sie setzt ein anderes an die Stelle dessen, was sie ablehnen muß. Und sie lehnt nur ab, weil sie im Besitz eines unmittelbaren Sinnverständnisses ihrer Welt zu sein glaubt, an dem das rationale Denken seinem Wesen nach vorbeireden muß.

Sie verfiel dabei freilich dem Fehler, der ihre „Verstiegenheiten" hinreichend erklärt, daß sie die rationale Naturwissenschaft, die aus dem mechanistischen Denken herkam, gleichsam aufsaugen und mit „Sinn" durchdringen wollte. Sie versuchte, die ewige Äußerlichkeit der analytisch-quantitativen Ordnung von einem dahinter liegenden sinnhaften Kern her zu durchbrechen und zu beseelen. Damit stellte sie sich mit ihrem eigenen Anspruch auf die *gleiche* Ebene und

[8]) a. a. O. II. Bd., S. 109, 111.

wollte nicht nur ein Anderes, sondern als Anderes zugleich doch wieder dasselbe sein, was die mechanische Naturwissenschaft auch war. Es entstand die unglückliche Rivalität mit dem mechanistisch-zwingenden Denken, das sie in den Augen der Freunde unverständlich und für den mechanistischen Gegner zu einer verächtlichen Halbheit machte. Sie verfiel — und das ist ihr cartesischer Sündenfall gewesen — selbst dem rationalen *Systemdenken,* weil sie nicht mehr gegenwärtig hielt, daß das „Exakte" der mechanischen Wissenschaften durch ihre qualitative Leere und die Sinnfülle eines weltanschaulichen Gehalts durch die demonstrative Unerzwingbarkeit erkauft sind. Schon Schelling geriet zunehmend mehr in den Bann des naturphilosophischen „Beweises"; den Höhepunkt der sich selbst widersprechenden Systemtendenz bezeichnet Hegels „Naturphilosophie", die sich die Aufgabe stellt, die Äußerlichkeit des Rationalen endgültig durch eine ebenso zwingende „Innenansicht" der Natur zu überwinden. Was sich bei Novalis und Schelling als ursprüngliche Weltanschaulichkeit sein philosophisches Recht gegen die „dephilosophierenden" Bestrebungen der mechanistischen Nur-Begrifflichkeit erstreiten möchte, das erscheint bei Hegel restlos eingeebnet in ein beweisendes Denken, das sich panlogistisch seine Inhalte erzwingt. Es war ein geschichtliches Verhängnis, daß Hegels Naturphilosophie mit ihrer cartesischen Gebrochenheit die früheren und viel echteren Ansätze bei Novalis und Schelling, dichterisch bei Hölderlin, aus dem Blick verdrängt hat und für den Begriff der „idealistischen" Naturphilosophie überhaupt maßgeblich wurde. Über sie zu triumphieren konnte der materialistischen Fortbildung des mechanischen Denkens nicht schwer fallen; die angemaßten Denkmittel der naturphilosophischen Systematik, die blanke Rüstung der „Deduktion" hat den kühnen Reiter zu Fall gebracht wie jenen treulosen Knecht in der Uhlandschen Ballade.

An Hegels Naturphilosophie ist nichts zu retten; sie hat wie so vieles an Hegel die Bestrebung, abzuschließen, eine angelaufene Bewegung stillzustellen und mit der Geste des Alleswissers über eine aufgebrochene schöpferische Unruhe hinwegzugleiten. Die unverkennbare, aus Überheblichkeit und gefühlter Unzulänglichkeit gleichzeitig entstandene Abneigung gegen das mathematische Denken hat ihn

veranlaßt, in einen von vornherein aussichtslosen Wettstreit einzutreten, indem er die Formalität der mathematischen Demonstration durch eine welterfüllte Spekulation überhöhen wollte, die nicht nur formales, sondern „absolutes", d. h. auch mit seinem Inhalt identisches Wissen sein sollte. Bestand die Fruchtbarkeit des neuen naturphilosophischen Ansatzes bei Schleiermacher, Schelling und Novalis darin, die schöpferische *Empfängnis* zu betonen, so ist Hegel wieder restlos in die Unfruchtbarkeit der spekulierenden Vernunft und ihrer eingebildeten Mächtigkeit über die Fülle der Welt zurückgefallen. Dem anmaßenden Idealismus Hegels gegenüber war der materialistische Gegner wenigstens konsequent; er leugnete, was sich Hegels „Vernunft" zu erschleichen bemüht war.

Wir müssen in der umgekehrten Richtung zu Hegel die Fragen echter Weltanschaulichkeit freilegen, die das romantische Denken berührte, indem wir sie aus der falschen und verwirrenden *Rivalität* mit der exakten Naturwissenschaft herausnehmen. Weltanschauung und Naturwissenschaft stehen nicht vergleichbar nebeneinander auf der selben Ebene. Es war der Aberglaube der Rationalität, Weltanschauung durch Wissenschaft ersetzen zu können; es war aber auch umgekehrt der Irrtum der Romantik, Wissenschaft ohne Rest in Weltanschauung *auflösen* zu wollen. Aus beiden Versuchen spricht ein grundsätzliches Mißverstehen der Gegenseite, eine gewaltsame Vereinfachung der doppelseitigen Beziehungen, die jedes brauchbare Ergebnis in Frage stellt[9]).

Weltanschauung und Naturwissenschaft meinen „Natur" in einem grundsätzlich verschiedenen Sinn. Für die Weltanschauung auf der Grundlage vorgegebener, sinnhafter Weltbildlichkeit ist „Natur" das *umgreifende Ganze,* durch das und in dem ich selbst bin, lebe, handle und erkenne. Es ist die Natur, von der wir „umschlungen sind, unvermögend, aus ihr herauszutreten, und unvermögend, tiefer in sie hineinzukommen". *Innerhalb* dieses umgreifenden Ganzen fragen wir nach *Gegenständen,* nach Einzelnem, das wir aus der Ganzheit lösen

[9]) Die innere Spannung, in der die Wissenschaft zur Weltanschauung steht, wird gerade an der Unaufhebbarkeit des „mythischen Bestandes" deutlich. Siehe unten S. 251 ff.

und als ein relativ Gesondertes in den Blick fassen. Wir sind in dieser Frage nicht „frei", sondern wir fragen nach Maßgabe der vorgängig erschlossenen Weltbildlichkeit, die wir als Fragende immer selbst auch *sind*. Aber wir fragen dabei — und das ist der Sinn aller Natur*wissenschaft* — nach dem *Anderen*, das wir nicht sind, das wir als Gegenstände im Raum unserer Weltbildlichkeit „kennen". Indem wir diese Gegenstände, die als solche immer einzelne sind, aufeinander beziehen und zueinander in eine Ordnung bringen, strebt auch die Naturwissenschaft auf das Ganze *zurück*, von dem sie *ausgegangen* ist. Nur das „Vergessen" ihrer Ursprünge kann den Schein erwecken, als hätte die Naturwissenschaft von sich aus ein *Ganzes* erstellt, das nun gleichsam selbstherrlich die weltbildliche Ganzheit ablösen und aus reiner Rationalität existieren könnte. Dieser Anspruch der Rationalität wurde im Durchdenken des Rationalismus bereits von Kant verneint, indem er die Ganzheit der Erkenntnis als rational unverfügbare „Idee" dem verständigen Wissen, das als solches immer Wissen von *Einzelnem* ist, voranstellte. Daß das rationale Naturerkennen von sich aus der Ganzheit unfähig ist und als wirklich „freie" Rationalität in eine Unendlichkeit von Einzelwissen ginge, ist eine der unverlierbaren kritischen Einsichten, die der sich selbst durchsichtige Rationalismus in Kant gewonnen hat.

Wie der flache, selbstgenügsame Rationalismus den *Primat* der Weltanschauung verkennt, so übersieht die Romantik die *Funktion* der Wissenschaft in der Weltanschauung. Jener meint die Weltanschauung und ihre „primitive" Weltbildlichkeit überwunden zu haben, diese glaubt, im Besitz der Weltanschauung der Wissenschaft nicht mehr zu bedürfen. Es war nur konsequent, daß der Rationalismus verächtlich auf die weltbildlich bestimmte Vergangenheit herabsah, und umgekehrt die Romantik ihrer Gegenwart entfliehen wollte, um ihre Ideale unmittelbar an die Erinnerungen des goldenen Zeitalters wieder anzuknüpfen.

In konkreter geschichtlicher Besinnung werden wir nicht nur die Ungeschichtlichkeit des Rationalismus, sondern ebenso grundsätzlich den romantischen Versuch ablehnen müssen, die Vergangenheit auf einer „höheren Stufe des Bewußtseins" zu wiederholen. Es kann sich für uns nicht darum handeln, die Wissenschaft weltanschaulich

aufzusaugen und dadurch unwirksam zu machen, sondern nur darum, ihre funktionelle Eingliederung wieder zu sehen, ihren Willen, der niemals mit der Weltanschauung *gleichgesetzt* werden kann, in seiner weltanschaulichen *Umgriffenheit* und *Getragenheit* wieder deutlich zu machen. Wo es der Wissenschaft gelänge, wirklich uneingeschränkt frei zu werden — auch der radikale Rationalismus Descartes' bewahrt noch ein Minimum von verblaßter Weltbildlichkeit —, wäre sie zugleich *bodenlos* geworden und hoffnungslos der Vereinzelung gegenständlichen Wissens ausgeliefert, das im besten Fall eine technische Ergiebigkeit, aber keine menschliche Fruchtbarkeit mehr besitzen könnte.

Der Sinn der Natur, von dem die Weltanschauung redet, und das Fragen nach einzelner Gegenständlichkeit der Natur, auf die sich die Naturwissenschaft richtet, verhalten sich zueinander wie das umspannende Ganze zum eingefügten und für sich genommen funktionslosen Glied. Nur *innerhalb* der Weltanschauung und *auf Grund* des Weltbildes kann wissenschaftlich gefragt werden und hat unsere Forschung sachliches Gewicht und menschliche Bedeutung.

Die Behauptung, daß die Einsicht in die Ursprünge echter Wissenschaft das Weltanschauliche mit der Forschung vermische und damit das Wesen und zugleich den Erfolg der Wissenschaft gefährde, stammt aus völliger Verkennung der hier bestehenden Grundverhältnisse. Wir haben gar nicht die Wahl: Weltanschauung *oder* Wissenschaft, sondern unsere Aufgabe kann nur heißen: Weltanschauung *und* Wissenschaft. Nur wer die realen *Lebens*bedingungen der Wissenschaft mit den stets ideal und konstruktiv bleibenden, isolierten *Erkenntnis*bedingungen der Wissenschaft verwechselt, kann die Alternative überhaupt stellen. Jede Weltanschauung hat ihre *mögliche* Wissenschaft in sich, und es ist ihr gar nicht freigestellt, eine andere auch nur zu *wollen*. Wir greifen nach der Gegenständlichkeit aus dem Vorverständnis des Ganzen, in dem Gegenstände für uns allein auftauchen, so wie uns etwa eine sichtbare Gegenstandswelt nur gegeben ist, weil wir sie im Medium des Lichtes sehen.

Das erklärende Verfahren der Wissenschaft — *alle* Wissenschaft „erklärt", nicht nur die sogenannte „exakte", d. h. mathematisch-quantitativ arbeitende — und das weltanschauliche Verstehen

urtümlicher Weltbildlichkeit gehören von vornherein zwei verschiedenen Dimensionen unseres Daseins an, von denen keine durch die andere vertretbar ist. „Weltanschauung" als die urtümliche Weise des Verstehens *unserer* Welt geht auf das *Wesen,* das wir selbst *sind,* und das kein Bewußtsein endgültig heraufheben und in ordnender Übersicht ausschöpfen kann; Wissenschaft ist in dieser Welt nur eine Weise, in der wir Gegenstände, Gegenstandsbereiche und einzelne Reihen von Zusammenhängen *haben* — als Besitz unseres Bewußtseins, als Ergebnis unserer Arbeit im Umgang mit einer schon „umweltlich" entfernten, entgegengestellten Wirklichkeit. Die Welt, die wir sind, und die Umwelt, die wir haben, bezeichnen die *Pole* von Weltanschauung und Wissenschaft. Jede Weltanschauung hat die Strebung in sich, innerhalb ihres Kreises Wissenschaft zu entwickeln. Und umgekehrt ist jede Wissenschaft weltanschaulich entstanden, d. h. durch Fragen, die aus der Weltanschauung laut werden. Das *Umgreifende* der Weltanschauung macht sie zur *Voraussetzung* der Wissenschaft. Die sogenannte „freie Wissenschaft" ist nur möglich durch den Abbau und die grundsätzlich betriebene Tilgung der weltanschaulichen Grundlagen, auf denen ursprünglich jede Forschung aufgebaut war.

Indem wir den unauflösbaren Zusammenhang von Weltanschauung und Wissenschaft erkennen, entsteht für uns heute die Frage nach der Weltanschauung mit einer unerhörten Dringlichkeit. Die Weltanschauungslosigkeit der rationalen Setzungen ist für uns ebenso in ihrer Bodenlosigkeit durchschaubar geworden, wie jene Weltbildlichkeit des vorrationalen Zeitalters unwiederbringlich verloren ist. Wir wissen, daß wir uns weder in der Leere der Rationalität behaupten noch in die Umfriedung der geschlossenen Weltbildlichkeit flüchten können. Wir stehen zum ersten Mal vor der Aufgabe, aus einer *gelebten* Weltanschauung *wieder zum Weltbild gelangen* zu müssen; eine völlig neue Situation gegenüber den beiden Phasen der weltanschauungsgeschichtlichen Vergangenheit.

Daß wir uns von der Weltbildlosigkeit des Rationalismus lösen, ist selbstverständlich; aber auch das geschlossene Weltbild der vorausliegenden Vergangenheit, die wir in ungleich höherem Maße als *unsere* Vergangenheit empfinden, ist von uns durch eine größere

Kluft getrennt, als es vielleicht auf den ersten Blick scheinen möchte. Daß wir zu ihr nicht zurückkehren können, unterscheidet unsere Aufgabe von jeder „romantischen" Bewegung, die schon in der bloßen Erneuerung der Anfänge die Möglichkeit einer Zukunft erkennen möchte. Aber unsere Aufgabe ist nicht nur Erneuerung einer Vergangenheit, sondern wirklich eine *neue Aufgabe*, weil sie zugleich das Ergebnis eines geschichtlichen Weges ist, den unsere Zukunft zwar überwinden, aber nicht vergessen kann.

Der Sinn, den unsere Vergangenheit weltbildlich um sich und über sich hatte, liegt für unsere Zukunft *in uns* und gleichsam *unter uns* in der Tiefe unserer Wirklichkeit. Wie die Vergangenheit fraglos in eine Sinnwelt *hinein* lebte, so müssen wir den Sinn aus unserer Wirklichkeit *heraus* leben. Während die Vergangenheit ein *geschlossenes* Weltbild besaß, ist es unsere Aufgabe, die Grenzenlosigkeit einer gestaltlos gewordenen „Welt" wieder zu *schließen*.

Ein *Volk* stellt sich vor die ins Unendliche zurückgewichenen Horizonte einer sinnlos und ziellos gewordenen Welt. Der Glaube an den Sinn seines Daseins und an das Ziel seiner Gemeinschaft entreißt der Uferlosigkeit einer rational entleerten und gelösten Welt wieder den Sinnraum seiner unvertretbaren Aufgabe und seiner schicksalhaften Bestimmung. In der wieder vernommenen Verpflichtung auf die eigene Wirklichkeit entstehen die neuen Horizonte, die *unsere* Welt wieder abdichten und eindeichen gegen die verfließende Unendlichkeit des mechanisch-naturalistischen Zufalls.

Es ist der weltanschauungsgeschichtliche Sinn der nationalsozialistischen Revolution, daß sie aus der Wirklichkeit eines einzigen Volkes heraus über die Möglichkeit gebundener und gestalthafter Daseinsordnung *entschieden* hat. Was mit unserer *Volkwerdnung* entsteht, ist nicht nur ein politisches Gebilde im engeren Sinne des Wortes, sondern – zum erstenmal seit dem Verlust geschlossener Weltbildlichkeit – eine „Welt", die wieder *Kosmos* ist: ganzheitliches und einheitliches Gefüge unserer Wirklichkeit. In dem neuen Erlebnis der Gemeinschaft auf der Grundlage des gleichen Blutes wird sich der völkische Raum herausheben und um die innere Mitte einer unteilbaren Verpflichtung runden. In der Auflösung aller weltbildlichen Gestalt durch die wirklichkeitsfremde Rationalität taucht die neue Welt eines

Volkes wie eine Insel von Sinn und Zielhaftigkeit auf. Sie verdankt ihre Entstehung keinem wissenschaftlichen, am wenigsten einem naturwissenschaftlichen „Weltbild", sondern ausschließlich einem *Willen*, der seine weltbildliche Funktion dadurch bewährt, daß er jeden einzelnen in das große Ganze bindet und ihn damit aus seiner individualistischen Verlorenheit rettet.

Aber nicht *wir* als einzelne und nach Belieben des einzelnen geben der Wirklichkeit einen Sinn, indem wir aus dem sinnlosen Zufall die Kulissen eines Weltbildes „stellen", sondern wir erschaffen unser Weltbild, indem wir uns als das, was wir *sind, verwirklichen.* In einer einzigartigen Weise ist unsere Welt auf unsere eigene Wirklichkeit gestellt: im Sinn der uns aufgegebenen Ver-Wirklichung ist die unbedingte Bindung an unsere Wirklichkeit und der Wille zur schöpferischen Gestaltung *eins* geworden. Gehorsam ist die Möglichkeit unserer Freiheit, und unsere Freiheit der Ausdruck eines innersten Müssens.

Wenn es gelingt, die Uferlosigkeit der unendlichen Welt einzudämmen und aus dem Schicksal eines Volkes wieder die Horizonte seines Willens zu schaffen, so wird dieses Weltbild das Ergebnis einer ungeheueren Arbeit an unserem Volke sein. Und zugleich ein Ergebnis, das in keinem Augenblick kampfloser Besitz und ausruhender Genuß sein kann. Denn es hat seinen Bestand nur in der *Bewährung* der Gemeinschaft selbst, in der *Bereitschaft* zur Begegnung mit dem Schicksal in jeder Gestalt und in dem *Willen* zum unbedingten Widerstand gegen die Dämonie der Rationalität, die das Zeitalter des Cartesianismus entfesselt hat. Die Erziehung des Nationalsozialismus hat, über alle einzelnen Aufgabenstellungen hinaus, als letztes Ziel die Schließung des völkischen Weltbildes aus der gemeinsamen Mitte der völkischen Berufung zu erreichen. Sie kann deshalb ihrem Sinn gemäß niemals aufhören, sondern wird in jedem Lebensalter und mit jedem Wandel der konkreten Aufgaben des einzelnen Menschen erneut beginnen. Denn jede Isolierung würde den einzelnen wieder aus der entstehenden Weltbildlichkeit des gemeinsamen Schicksals herausfallen lassen und damit der Weltbild- und Sinnlosigkeit des rational-individualistischen Zeitalters preisgeben. Nachdem das Weltbild der Zukunft auf der gemeinsamen Aufgabe des Volkes ruht, bedeutet die *Abkehr von der Gemeinschaft* zugleich den *Verlust jedes weltbild-*

lichen Sinnes. Im Verzicht auf die Gemeinschaft wäre die Welt wieder stumm und ohne eigentliche drängende Aufgabe, wie sie für den mechanischen Kausalismus stumm und aufgabenlos geworden war.

Was unsere geschichtlichen Ursprünge fraglos und ungestört besaßen, hat unsere Zukunft zu *erwerben.* Sie wird dabei nicht ein neues „konstruktives" Bild der „Welt" neben die Konstruktion der Rationalität stellen, sondern in grundsätzlicher Abwendung von dem *Prinzip* der Konstruktion überhaupt unsere neue Weltbildlichkeit aus den eingeborenen Kräften der völkischen Wirklichkeit aufbauen. Aus der Mitte der Gemeinschaft als Natur und Geschichte, als Blut und Schicksal, ersteht *die neue Bindung in die Welt,* deren unendliche Weite den „entelechischen" Charakter des gemeinsamen Lebenskreises nicht mehr zu stören vermag. Über der mechanischen Formel, die einmal den weltbildlichen Sinn der Vergangenheit zertrümmert hat, steht wieder der Sinn einer Weltanschauung, der sie beherrscht und sinnhaft eingliedert. Wir brauchen die Ergebnisse der mechanischen Naturwissenschaft und der technischen Forschung nicht preiszugeben, um zu unserer Welt zu kommen. Denn die neue Weltbildlichkeit steht mit der Weltbildlosigkeit des mechanischen Denkens gar nicht in Rivalität, solange der Mechanismus sich nicht als Weltanschauungsersatz anpreist, wie er es in den Jahrhunderten der Modernität getan hat. Wir brauchen diese Ergebnisse auch nicht durch eine weltbildliche Synthese zu überhöhen, was im besten Falle zu Lösungen führen müßte, die sich von denen der Welträtsellöser des 19. Jahrhunderts nur graduell unterscheiden würden. Aber wir haben unerbittlich den Sinn unserer völkischen Wirklichkeit darzuleben, um an ihm den angemaßten Anspruch einer weltanschauungslosen Rationalität scheitern zu lassen.

Im Kampf um das neue Weltbild haben wir keine *Wahl.* Nachdem der Sinnraum der geschlossenen Weltbildlichkeit im Freiwerden der bindungslosen Rationalität zerbrochen ist, und die Rationalität nach ihrem Wesen unfähig sein muß, die atomisierte Welt wieder weltbildlich zu verdichten, ist jede neue weltbildliche Gestaltung auf die bleibende Wirklichkeit der Völker gestellt. Zwischen jedem einzelnen und der ewig unfaßbaren „Objektivität" der Weltgehalte, die der Rationalismus im unmittelbaren Ausgriff der Subjektivität fassen zu können glaubte, steht die *schöpferische Weltbildlichkeit* der völkischen

Gemeinschaften. Ohne dieses Medium greift der Verstand ins Leere, weil mit ihm keine Kräfte mehr verbündet sind, die allein Wirklichkeit erfassen und erschließen können.

Der mythische Bestand

Umgreifende Natur, in der wir leben, handeln und erkennen, ist niemals als Gegenstand der Wissenschaft erschöpfbar, weil sie der vorgängig bestimmte und uns zugeteilte Raum ist, in dem alles Erkennen sich ausbreitet. Zwar versuchen wir auch dieses *Tragende,* das wir in allem Tun und Erkennen immer schon sind, als Blut und Rasse, als Heimat und Landschaft, als Erbe unserer Väter und als Kraft unserer Zukunft zu begreifen. Bisher kaum gepflegte oder sehr vernachlässigte Gegenstandsbereiche sind in das Ganze unserer neu werdenden Wissenschaft einbezogen und können darin eine bevorzugte Stellung erwarten.

Trotzdem ist die *innere* Wandlung unseres Verhältnisses zur Wissenschaft im Letzten durch keine *gegenständliche* Bereicherung des wissenschaftlichen Blickfeldes bestimmt. Daß heute die Wissenschaft von Realitäten Kenntnis nimmt, die für das Fachwerk der vergangenen universitas litterarum nicht vorhanden zu sein schienen, ist selbst nur ein Ausdruck dafür, daß sich der *Sinn* der Erkenntnis als ganzer gewandelt hat. Nicht weil neue Gegenstände in den Blick kamen, mußte sich die bisherige Wissenschaft erweitern, sondern weil die Forderung der Erkenntnis auf der entdeckten Grundlage der völkischen Gemeinschaft eine *neue* ist, traten auch die abgedrängten Gegenstände in den Bereich der Forschung.

Die *grundsätzliche* Wandlung unseres Verhältnisses zur Wissenschaft ist dadurch gekennzeichnet, daß unsere Erkenntnis wieder auf einen *Grund* gekommen ist, der nicht theoretische Setzung, sondern Wirklichkeit sein will. Wir wissen wieder, daß die Wissenschaft kein Instrument ist, das die Wirklichkeit grenzenlos und in stetiger Vervollkommnung in immer reinere Begriffe aufheben könnte, sondern daß *alle Begriffe auf einen unaufhebbaren Bestand des Wirklichen auflaufen,* aus dem sie ihren gediegenen Gehalt und das Maß ihrer Weltfülle empfangen.

Die Erschütterung unseres Glaubens an die Autonomie der Wissenschaft ist durchaus nicht nur einer Verzweiflung über die Uferlosigkeit des rationalen Fragens und Antwortens entsprungen, sondern wesentlich einer positiven Einsicht in die Funktionsweise der Rationalität selbst. Die cartesische Schrankenlosigkeit des Rationalen hat innerhalb der deutschen Philosophie eine geschlossene Front des Widerstandes entstehen lassen, die in dem Glauben einig war, daß hinter der Rationalität ein Ursprünglicheres tätig und wirksam sei, das die sinnhafte Funktion des Rationalen erst ermöglicht. Es ist die gemeinsame Überzeugung deutscher Philosophie, daß das cartesische ‚Cogito ergo sum' *umzukehren* sei, daß dem Denken ein Sein vorausliegt, das Qualität und Funktion des Denkens bestimmt.

Der Rationalismus hegt seit Descartes das naive Vertrauen zur uneingeschränkten Zulänglichkeit der auf sich selbst beruhenden Rationalität. Von den „Regulae ad directionem ingenii", dem unvollendeten Frühwerk Descartes', zu Spinozas „De emendatione intellectus" und zu Tschirnhausens „Medicina mentis" verläuft die ununterbrochene Folge dieser naiven Glaubensbekenntnisse des Rationalismus. Erst auf dem zeitgeschichtlichen Hintergrund eines wahrhaft ahnungslosen Vertrauens auf die Fähigkeiten des Verstandes wird das „Revolutionäre" an Kant sichtbar, der die unerhörte Frage nach der Grenze der Rationalität stellte und dem Verstand zwar die Zugänge zu einer naturmechanischen Realität beließ, ihm aber zugleich die rationale Unbetretbarkeit des eigentlichen „Seins" entgegenhielt.

Die Fichtesche „Wissenschaftslehre", die keine Fortbildung der „Erkenntnislehre" Kants, sondern eine Folgerung aus dem Kantischen Ethos darstellt, trat dem rationalen Anspruch mit einer noch kühneren Wendung entgegen. Während Kant die Rationalität in ihrer Selbständigkeit nicht antastete und nur ihren „Gebrauch einschränkte"[10]), ging Fichte von der *Unursprünglichkeit* des Rationalen aus und nahm zum erstenmal die dringliche Aufgabe in Angriff, die bis heute keinen Nachfolger gefunden hat: die Frage einer *genetischen Logik*. Das Problem ging bei Fichte selbst sehr bald in Konstruktion verloren; aber

[10]) Die oft herangezogenen Andeutungen über die „gemeinsame Wurzel" von Sinnlichkeit und Verstand dürfen hier außer acht bleiben.

es ist wenigstens am Anfang der Wissenschaftslehre mit aller Deutlichkeit gestellt. Die Grundsätze der formalen Logik, das abstrakte Gerüst unseres „richtigen Denkens", ist kein Letztes, bei dem man sich beruhigen könnte, sondern es weist auf ursprüngliche Seinsverhältnisse und unmittelbare Daseinserfahrungen hin, aus denen diese Gesetzlichkeit sich ableitet. Dieser Rückgriff hinter die Rationalität ist ein klares anticartesisches Zeugnis der Fichteschen Philosophie in ihrem Ursprung. Das eigentliche Anliegen Fichtes, das der Erweckung durch die Freiheitslehre Kants entsprungen war, lag darin, den Menschen der Versklavung an die Rationalität, die so stolz betonte Menschenwürde der Aufklärung, zu entreißen. Die *Scheinhaftigkeit* der rationalistischen „Freiheit" ist es, die Fichte dazu zwingt, die Unursprünglichkeit des Rationalen zu erweisen, um dadurch den Menschen in seinem *Wesen* frei zu machen.

Fichte selbst hat die Nähe betont, in die er durch den Ansatz seines Denkens zu Jacobi, dem leidenschaftlichsten Bestreiter der rationalen Unfreiheit, trat. Aber während Fichte übereilt ausschließlich in das Konstruktionsschema des Idealismus gepreßt wurde, widerfuhr Jacobi das umgekehrte Mißgeschick, daß er nämlich sorgsam von dem Allerheiligsten der idealistischen Philosophie ferngehalten wurde und sich mit der bescheidenen Rolle des Außenseiters begnügen mußte. Daß Jacobi die stammelnden Versuche Hamanns in eine verständliche und mitteilbare Form brachte, nimmt seiner Gedankenwelt zwar zum Teil ihre Originalität, zeigt ihn aber zugleich als den einzigen, der die kompromißlose Kampfansage Hamanns gegen den verflachten Geist der Aufklärung ernstnahm und aufgriff. In der Auseinandersetzung mit Spinoza, dem konsequenten Cartesianer, die zugleich leidenschaftliche Abwehr und bewundernde Anerkennung ist, *scheiden* sich für ihn die Welten der *Wirklichkeit* und der *Rationalität*. Die Wirklichkeit ist das Reich der Freiheit, die Rationalität das Reich der Notwendigkeit und der Unfreiheit. Soweit die Rationalität greift, hebt sie die Freiheit auf; der totale Anspruch der Rationalität bedeutet die Versklavung der Wirklichkeit, die Verwandlung des Lebens in Mechanik und totes Geschehen.

Aber die Wirklichkeit ist unaufhebbar; auch der folgerichtige Rationalismus fesselt sich nur in selbstgeschmiedete Ketten, ohne daß

er die schöpferischen Möglichkeiten der sich offenbarenden Wirklichkeit ersticken könnte. Was Jacobi im Kampf gegen einen Rationalismus, der aus sich eine Welt erzeugen möchte, erkennt, ist wiederum die Grenze, die dem Rationalen von der Wirklichkeit her gesetzt ist. „Ich glaube, jene Grenze wäre zu bestimmen. *Setzen* will ich keine, sondern nur die schon gesetzte *finden*, und sie lassen[11])."

Fichte und Jacobi, die Vertreter einer deutschen Philosophie des „Nichtwissens", zu der sich beide bekannt haben, können hier nur als vereinzelte Beispiele genannt werden. Die anticartesische Wendung gegen die Ursprünglichkeit der Rationalität ist als Ansatz in jedem deutschen Denken vorhanden, auch wenn die Ausgestaltung den gegensätzlichen Ansatz überdeckt und unwirksam macht. Der cartesischen Gleichung von Erkannt-werden und Wirklich-sein steht hier die grundsätzliche Unvergleichbarkeit von Rationalität und Wirklichkeit gegenüber. Die eigenen philosophischen Ansätze in nachcartesischer Zeit sind geschichtlich als *Gegenwurf gegen die cartesische Dominanz des wissenschaftlichen Bewußtseins* zu verstehen, das in der Tilgung der tragenden Schichten unserer Wirklichkeit seine eigentliche Aufgabe erkennen wollte[12]).

Im Austritt aus der Epoche der cartesischen Brechung der deutschen Philosophie gibt sich der anticartesische Widerstand als Hinweis auf die neue *Grundlage* unserer Wissenschaft zu erkennen. Indem wir die Epoche der „freien", d. h. cartesisch grund- und horizontlosen Wissenschaft beschließen, geschieht dies aus der Gegenwart von wirk-

[11]) Frdch. Hch. Jacobi, Werke IV. Bd., I. Abt., S. 72.

[12]) Der Raum verbietet es, hier, wie ursprünglich beabsichtigt, auf die großartige Abwendung von der negativen Rationalität, die in *Schellings* Spätphilosophie — vorbereitet durch seine *gesamte* Entwicklung — vorliegt, einzugehen. Schelling hat zweifellos von allen „Idealisten" das stärkste Wirklichkeitsgefühl, aber auch wie kein anderer die Scheu vor der freien Luft der Wirklichkeit. *Jeder Aufbruch* wird wieder in die vertrauten Bahnen des Abendländisch-Christlichen gelenkt. Es ist, als wäre seine Kontemplation unfähig, sich nach außen zu öffnen; darin liegt die Tragik seiner Wirkungslosigkeit und seiner zunehmenden Einsamkeit in einer Zeit, die ihn so nötig gehabt hätte, und der er doch im eigentlichen Sinne des Wortes nichts zu *sagen* hatte. Seine Gesichte werden ohnmächtig, wenn sie sich der Sprache anvertrauen sollen.

lichem, im Erleben aufgebrochenem *Grund* und aus dem sich wieder schließenden *Horizont* völkischer Gemeinschaft.

Die Selbstherrlichkeit und die Selbstverantwortlichkeit der Wissenschaft in der liberalistischen Endphase ist damit von innen her ausgehöhlt und die Funktion der Wissenschaft wieder unter den Primat der Weltanschauung gestellt. Wenn sich das ausgelaufene Zeitalter mit seiner Wissenschaftsideologie auf die anfangende Wissenschaft des Griechentums und ihre angebliche Selbsterfülltheit berufen wollte, so muß betont werden, daß gerade die cartesische Wissenschaft die selbstverständlich vorgegebenen Voraussetzungen zerstört hat, auf denen die große Wissenschaft des Griechentums unbewußt aufgebaut war.

In die Epoche der freien, d. h. horizontlosen Erkenntnis und in das Ideal der „reinen" Wissenschaft wirken zwei Vorstellungen der Vergangenheit hinein, die in Descartes zusammenmünden und durch ihn ihre rationale Verflüchtigung erfahren. Diese Vorstellungen sind kein rationales Apriori, das aller Wissenschaft zugrunde gelegt werden dürfte, sondern *weltbildlich* bedingte Haltungen, die aus der Wirklichkeit des griechischen Menschen zu verstehen sind.

Das griechische Weltbild ist die *schaubare Welt* schlechthin. Die reine und unabgelenkte *Schau* ist deshalb der vollwertige *Nachvollzug* des geschlossenen Kosmos; der Erkennende, der ganz Schau geworden ist, ist selbst „Welt" geworden und hat die höchste Ausweitung seiner Menschlichkeit in der Hingabe an die sich selbst genügende Welt erreicht.

Diese Schau ist zugleich die reinste *Tätigkeit.* Denn sie berührt kein Einzelnes und kennt nicht den Widerstand, gegen den jede Tätigkeit am Einzelnen anzukämpfen hat. Sie geht auf das gestalthafte Ganze der Wirklichkeit, das als solches frei in sich selbst ruht und den Teilnehmer an der weltbildlichen Ganzheit zur gleichen Freiheit erhebt.

Beide Gedanken wurden in die christliche Weltbildlichkeit verschmolzen und sind dort die innigste Verklammerung der christlichen Heilslehre und des griechischen Kosmos geworden, so daß sich bis zur Stunde das antigriechische Christentum nicht von dem tragenden Pfeiler griechischer Weltbildlichkeit lösen konnte, ohne sich freischwebend zur bloßen „Idee" zu verflüchtigen.

Die Jahrhunderte der Moderne haben von sich aus keinen Zugang zu dem Sinn der „*θεωρία*", die der griechische Mensch in seiner Erkenntnis zu verwirklichen suchte. Sie ist weit davon entfernt, eine selbstzweckhafte intellektuelle Beschäftigung zu sein, sondern sie ist die ständige Vergegenwärtigung und Aktualisierung der weltbildlichen Situation des Menschen. Sie ist kein Zu-Schauen aus einer weltentnommenen Subjektivität, sondern die intensivste Form des Sich-Einstellens in die Welt. Diese „*θεωρία*" verliert jeden Sinn, wenn der geschlossene Kosmos fällt, auf den sie gleichsam die Antwort ist.

Bei Descartes ist die „*θεωρία*" zur bloßen *Betrachtung* verblaßt: zur Meditation (nach innen) und zur Kontemplation (nach außen); die reine Tätigkeit des Mitvollzugs des ganzheitlichen Kosmos zur theoretischen *Unberührtheit* durch jeden echten Angang der Wirklichkeit. Die „Voraussetzungslosigkeit" dieser Wissenschaft hat die Preisgabe der geschlossenen Weltbildlichkeit zum Ausgangspunkt gemacht und damit den ursprünglichen Sinn griechischer Wissenschaft vernichtet. Es mutet deshalb merkwürdig an, wenn die Vertreter der Voraussetzungslosigkeit die Bewahrung einer „Tradition" anraten, die gerade durch die neuzeitliche Wissenschaft des Rationalismus grundsätzlich aufgehoben wurde. Die Erkenntnisideologie der Moderne hat eine durchaus *neue* Lage geschaffen, die durch den Sinnverlust der geschlossenen Weltbildlichkeit und damit zugleich durch die Sinnentleerung der griechischen „*θεωρία*" gekennzeichnet ist.

Der Bruch mit der Tradition kann jedenfalls nicht dem *deutschen* Denken zur Last gelegt werden, das bis in das Ende des Idealismus hinein und in einzelnen Leistungen (Schelling, Lagarde, Wagner, Nietzsche) weit über die zeitliche Grenze hinaus die Substanz des abendländischen Menschen am treuesten bewahrt und leidenschaftlich gegen die rationale Gehaltlosigkeit „aus Prinzip" verteidigt hat. Kein völkisches Denken hat sich so selbstlos und mit solchem Tiefgang an diesen Gehalten zur Darstellung gebracht wie gerade das deutsche; so sehr, daß es nicht selten in den Verdacht gekommen ist, bloße Übernahme und Fortbildung zu sein, wo es in Wirklichkeit seine eigenen Energien an einem überlieferten Weltbild ansetzte und zur Wirkung brachte.

Wenn wir uns heute auf das Eigene besinnen und es aus Form und Gehalt einer nur zum Teil selbstgeschaffenen Weltbildlichkeit lösen, so steht es einem Denken, das selbst die Vernichtung des abendländisch-weltbildlichen Gehalts zum Ziele hatte und nur seinen konventionellen Fortbestand nicht hindern wollte (und konnte), schlecht an, dieses notwendige Ringen unserer Gegenwart als leichtsinniges Rütteln an „endgültigen" Fundamenten der Wissenschaft zu verdächtigen. Die Tatsache, daß das deutsche Denken niemals der rationalistischen Erkenntnisideologie vollkommen erlegen ist, mag ihm heute den Weg zu neuen Grundlagen seines Forschens und Erkennens erleichtern, nachdem die Bodenlosigkeit des rationalen Absolutismus offenbar geworden ist.

Jene Wirklichkeit, die der anticartesische deutsche Widerstand hinter der unursprünglichen Rationalität als eigentlich tragenden *Grund* gleichsam vermutete, ist heute *entdeckt* und im Vollzug eines völkisch-politischen Geschehens als die *schöpferische Grundlage* aller Gestaltung herausgetreten. Die Wissenschaft der autonomen Rationalität ist von diesen *positiven* Ursprüngen her in Frage gestellt. Indem uns diese Ursprünge in unserer politischen Existenz wieder zugänglich sind, wissen wir, daß jede Wissenschaft absterben muß, die sich aus ihren vorrationalen Wurzeln löst und sich in inselhafter Autonomie gegen die Wirklichkeit aufrecht erhalten will.

Im *Wesen* des Wissens liegt die Verpflichtung auf eine Wirklichkeit, die ihm die Sinnrichtung seiner Frage und die Horizonte seiner Antwort gibt. Wir unterscheiden wieder *Begriffe*, die die Wissenschaft bildet, und *Kräfte*, die aus unserer Wirklichkeit stammen und die aller Gestaltung, der wissenschaftlichen ebenso wie der künstlerischen, der sittlichen wie der religiösen, den schöpferischen Antrieb geben. Wir erkennen die Ohnmacht der wissenschaftlichen Konstruktion und des ästhetischen Ideals, der ethischen Form und der religiösen Idee, die sich gleichsam von außen auf die Wirklichkeit aufpressen möchten, um ihr einen Sinn zu geben. Alle Gestaltung ist nur die Spiegelung eines ursprünglichen Seins, aller Sinn unserer Wissenschaft und unserer Kunst, unseres Einsatzes und unseres Glaubens, ist nur Antwort auf das, was wir von unserem Ursprung her sind.

Wir nennen den Inbegriff aller Kräfte, die wir *vor* und *in* allem Handeln und Erkennen immer schon *sind*, den *mythischen Bestand*. Er hat als solcher keine Gestalt, aber er ist das Belebende und Erfüllende in jeder Gestaltung. Er ist als das eigentlich Dynamische unseres Daseins, das sich nie als stillgestellter „Gegenstand" zeigt, namenlos, aber wir nennen ihn vielfach mit den Ursymbolen unserer gewachsenen Sprache. Wir haben kein zureichendes Wissen von ihm, weil er das Tätige und Wirkende in uns und folglich auch in unserem Wissen ist, aber wir empfinden sein Fehlen als die Leere bloßer Formalität und als die Unerfülltheit einer spielerischen Beschäftigung.

Es gibt kein Menschentum ohne diesen mythischen Bestand; aber es droht für jedes Menschentum die Möglichkeit und die Gefahr, ihn durch Begriffe, Normen und Ideale zu verdecken und ihn im eigentlichen Sinn des Wortes zu entkräften. Die Gestaltungen des Menschen werden dann zum kulturellen „Überbau", der nicht nur den Zusammenhang mit den Kräften der Tiefe verloren hat, sondern zugleich den Zugang zu ihnen sperrt. Abgedichtet gegen jedes eigentliche Werden zeugen die kulturellen Schöpfungen aus sich selbst fort und „entwickeln" sich in immer größerem Abstand von der Gehaltfülle der Vitalität einem erdachten Ideal entgegen.

Das Erwachen der mythischen Kräfte sprengt die Schale einer oberflächlich gewordenen Kultur und gibt die lebendigen Antriebe des Werdens wieder frei. Was hier aus der Tiefe heraufkommt, ist keineswegs nur eine blinde und ziellose Vitalität, vor der die Kulturbewahrer Europas so besorgt warnen, sondern eine in sich selbst sinnhafte Fülle der Wirklichkeit, die gemeistert sein will. Beides: ursprüngliche Sinnfülle und Meisterung der aufbrechenden Kräfte gehören zusammen. Menschliche Planung geht ins Leere ohne die Kräfte der Wirklichkeit; aber es gibt auch keinen Sinn der Wirklichkeit, der nicht durch die Hand des Menschen gestaltet oder in Unsinn verkehrt werden könnte. Es ist die unaufhebbare Lage des Menschen, daß die Wirklichkeit, die er aus seiner Tiefe ist, immer zugleich seine *Aufgabe* bleibt, daß er sich von seiner Wirklichkeit gestellt und angegangen weiß. Diese Lage des Menschen, die erst aus der anderen Dimension der Geschichtlichkeit voll erhellbar ist, läßt sich bereits hier in der Weise kennzeichnen, daß er als die nach Gestalt ringende Wirklich-

keit zugleich Geschichte ist und als Bestand seiner mythisch-sinnhaften Kräfte von der Geschichte gefordert wird. —

Man wird vielleicht die hier angewandte Bezeichnung des Mythischen in ihrer Rechtmäßigkeit bestreiten und die möglichen Einwände philologisch und historisch zu stützen versuchen. Die Mythen der Griechen und die Mythen unserer germanischen Vorzeit geben sich jedenfalls als Geschehnisse personaler Art, in denen die weltbildliche, weltbildende Phantasie der Völker schöpferisch geworden ist.

Es ist selbstverständlich, daß wir die mythischen Kräfte der Vergangenheit nur durch ihren *Ausdruck* und den gestalthaften Niederschlag kennen, den sie gefunden haben. Aber der Ausdruck scheint mir gerade beim Mythischen – im Gegensatz zum Künstlerischen – nicht das Entscheidende zu sein. Kunst ist ja nichts anderes als *gestalteter* Mythos, wenn wir einmal die artistische Definition des Kunstschaffens vergessen, die seit der Renaissance die mythische Gebundenheit mehr und mehr zurückdrängte. Gerade die echte Kunstforderung aber weist uns auf einen ungestalteten, restlos vielleicht nie gestaltbaren mythischen Bestand hin, der seine Bewegtheit in alle Bewegung der Gestalt und sein unendliches Leben in das gestalthafte Wachstum alles Lebendigen gibt. Der Ausdruck des Mythischen ist immer zugleich die Verendlichung und damit die beginnende Selbstentfremdung des Mythischen. Solange der Mythos lebendig ist, ist jede Gestalt, die er findet, wieder einschmelzbar in das erzeugende Leben selbst. Die Endgültigkeit einer „Mythologie" bezeichnet bereits das Stadium, in dem die mythischen Kräfte geronnen und einer unmittelbaren Gestaltwerdung nicht mehr fähig sind.

Es ist die Schwierigkeit in der Bemühung, dem Sinn des Mythischen *geschichtlich* auf die Spur zu kommen, daß wir gleichsam die Bewegung im Gegensinn ihres ursprünglichen Werdens zu durchlaufen haben, daß wir von der Mythologie zum Mythos *zurückfragen* müssen. Dabei drängt sich selbstverständlich das Gestalthafte in den Vordergrund, während die treibenden Kräfte ungreiflich und deshalb unreal erscheinen. Aber der Mythos ist nicht um seiner Gestaltung willen da, sondern umgekehrt die Gestaltung um der mythischen Kräfte willen, die ohne die ständige Arbeit und Anstrengung des Menschen, sie in Form und Gestalt zu bringen, uferlos verrinnen würden.

Jede Gestaltung ist der Versuch, an sich ungestaltete Kraft in unser gefügtes und formhaftes Weltbild zu bringen und ihr darin Wirksamkeit zu verschaffen, die untergründige Tiefe des Daseins als Horizont auszubreiten, vor dem sich unser Leben erfüllt. Dieser eigentliche *kosmogonische Prozeß* hat in der gestalteten Mythologie jederzeit nur einen sehr partiellen und eingeschränkten Niederschlag gefunden. Das mythologische – d. h. aber das geschichtliche – Verständnis des Mythos führt am eigentlich Prozeßhaften und an der uneingeschränkten Reichweite dieses weltschaffenden Prozesses vorbei und gleitet allzuleicht, trotz der gegenteiligen Versicherung, in die *ästhetische* Bildlichkeit ab. Nur Kräfte können Kräfte deuten; das Bildhafte ist immer nur Hinweis auf gestaltende Kraft, die als solche nicht Bild wird.

Wir haben heute keine Mythologie, und wir wissen nicht, ob wir eine solche jemals wieder haben werden. Aber wir verstehen heute das Dynamische des mythischen Bestandes vielleicht besser und sicher unmittelbarer als die großen Mythologen der Romantik, die sich in einer unmythischen Zeit auf dem historischen Umweg über die Götterwelten des Altertums an ihn herantasten mußten. Vielleicht ist es uns möglich, nicht historisch, d. h. in rückwärts gewandter Prophetie, sondern in unmittelbarer Parallelität des eigenen kosmogonischen Prozesses auch die Vergangenheit aus ihrem Ursprung zu deuten. Die Entstehung der neuen Weltbildlichkeit, auf die wir in unserer Volkwerdung zugehen, und in der sich die zerfließende Unendlichkeit einer „entgötterten" Welt zur sinnhaften Gestalt schließen wird, ist die schöpferische und ungewollte *Wiederholung* eines Vorgangs, den das „moderne" geschichtliche Bewußtsein auf die Anfänge der Völkerentwicklungen beschränken mußte. Aber was hier aufbricht, ist nicht die einmalige und unwiederholbare Wirklichkeit des zeitlichen Anfangs, sondern die *bleibende, jederzeit wieder mögliche Unmittelbarkeit des zeitlosen Ursprungs,* der in jeder Lebensgestalt als eigentliche Lebensmächtigkeit gegenwärtig ist.

Vielleicht gehört die Mythologie einer Stufe des zeitlichen Anfangs an und zählt damit zu dem Unwiederholbaren, das uns wie die geschlossene Weltbildlichkeit des vorrationalen Weltalters verloren ist. Nicht so der mythische Bestand selbst; er ist zeitlos und ewig als die immerwährende Gegenwart der Wirklichkeitskräfte in jedem mensch-

lichen Schöpfertum. Nur seine Verdeckungen und Überlagerungen sind zeitlich und gehören dem „Altern" der Geschichte an; im Durchbrechen der geschichtlichen Rinde wird er jederzeit wieder als die schaffende Unmittelbarkeit des Lebens frei.

Mythos ist der Ausdruck dafür, daß das Leben in jeder Zeit an seinem *Ursprung* stehen kann, und daß es *als* Leben nie ohne seine „*Götter*" ist, die es leiten und ihm seine schöpferischen Möglichkeiten gewähren. Wo sich unser Dasein nicht mehr in der zeitlichen Erstreckung des Nacheinander, sondern aus der Tiefe des eigenen unmittelbaren Ursprungs versteht, ist es mythisch geworden; die wachen Kräfte der Lebensunmittelbarkeit werden zum Ausdruck und zur Gestalt drängen, und wir brauchen sie nicht in die verbrauchten Gestaltungen einer Vergangenheit zu kleiden, weil das Leben in seinem schöpferischen Reichtum die historischen Erwartungen der heimlichen Romantiker noch immer übertroffen hat.

Mythos ist das, was wir von unserer Wirklichkeit her *sind*, was wir *leben* und was das *Schöpferische* in unserem Schaffen ist; im Gegensatz zu dem, was wir uns – naturwissenschaftlich, geschichtlich-erklärend, psychologisch – zum Bewußtsein bringen; im Gegensatz zu dem, was sich in unserem Leben als das Geschiebe einer fertigen Dingwelt fortbewegt, die wir gebrauchen, mit der wir rechnen und in der nur ein mechanisches Tun ohne eigentlichen Einsatz möglich ist.

Mythos ist das, was nicht „*wir*" sind, sondern was nur *durch* uns ist und *aus* uns handelt; was nicht *in unserer* Gewalt ist, sondern *in uns* Gewalt ist. Im Gegensatz zur fordernden Geschichte, in der wir unvertretbar ein Selbst sind und durch unseren Einsatz oder unser Versagen über unseren Wert oder Unwert entscheiden. Er ist das Anonyme in uns, aus dem noch alles werden kann und werden muß: die eingeborenen Kräfte und Werte unseres Blutes und unserer Rasse, die einen Namen erst dadurch bekommen, daß sie sich geschichtlich stellen, in Zucht genommen werden und sich in der Entscheidung bewähren.

Zweifellos beherrscht das Mythische die *Anfänge* jeder völkisch-rassischen Geschichte; es erfährt seine reichste Gestaltung im ungestörten Reifen nationaler Kulturen; es verfällt in dem Maße, in dem der völkische Bestand sich auflockert und sich menschheitlich angleicht. Die Epoche des menschheitlichen Rationalismus war deshalb

die schlechthin unmythische Zeit der Vergangenheit. Trotzdem wird die kulturgeschichtliche Betrachtungsweise dem Mythischen in keiner Weise gerecht. Ihre Erklärungsversuche erschließen den Sinn des Mythischen aus späteren Zuständen, aus dem, was wir *nicht mehr* sind und in gleicher Weise auch nicht mehr werden können. Sie *historisiert* damit den Mythos, wie ja auch die mythengeschichtliche Forschung charakteristischerweise ursprünglich aus dem Geschichtsbild der Aufklärung hervorgegangen ist. Der Sinn dieser Forschung war überall die Vernichtung und die Entwertung des Mythischen, ihre Tendenz eine negative: den Menschen *frei* zu machen von den ihm noch anhaftenden mythischen Resten.

Es ist einer der merkwürdigsten Vorgänge in der modernen Wissenschaftsgeschichte, wie sich langsam die Romantik eines Materials bemächtigt, das in ganz anderer Absicht zusammengetragen und ausgebreitet wurde[13]). Aber auch die Romantik bleibt, trotz gegensätzlicher Wertung, in der kulturgeschichtlichen Vorstellung befangen, indem sie an der Zeitlichkeit des Mythischen festhält und folglich auch keinen anderen Weg zum Mythischen anzugeben weiß als den der *Rückkehr* in die zeitlichen Anfänge. Die Götter haben endgültig die Welt verlassen und wir müssen sie in ihrer zeitlichen Heimat an den Anfängen der Völkerschicksale aufsuchen.

Vielleicht hat nichts so sehr das Verständnis des Mythischen erschwert als unser um jeden Preis geschichtliches Denken. Denn im Grunde ist der Mythos das schlechthin Einfache und für den nicht geschichtlich denkenden Menschen das fraglos Selbstverständliche. Erst eine unmythische und vor solcher Einfachheit ratlose Zeit konnte im Mythischen das schwere „Problem" sehen, während sie ihre eigene Kompliziertheit als durchaus natürlich empfand. Aus dieser Entgleisung des historischen Sinnes, aus der Unnatürlichkeit der modernen Blickrichtung entstanden alle jene Theorien des mythischen Bewußtseins, der Primitivität, des Animismus und seiner Spielarten, der participation mystique, deren heuristischer Forschungswert in ihrem Zeitalter außer Frage steht, die aber – mit Goethe gesprochen – von

[13]) Vgl. dazu besonders die große Einleitung von *Alfred Baeumler* zu der *Bachofen*-Ausgabe „Der Mythus von Orient und Occident", München 1926.

der Seite des kompliziertesten Phänomens in die Sache kommen. Sie begreifen das Geflecht des mythischen Weltbildes, indem sie es auflösen; sie machen gleichsam die Probe auf das Exempel, indem sie sämtliche Rechenoperationen umkehren, um so die anfänglichen Gegebenheiten wieder zu erhalten.

Wir müssen heute den Mut haben, den Mythos als das schlechthin *Ungeschichtliche*, das sich in aller Geschichte offenbar macht, selbst wieder ungeschichtlich zu sehen und zu erleben. Jede *Kraft*, die Geschichte wirken will, ist ungeschichtlich, unmittelbar, ursprünglich. Sie ist überall vorhanden, wo das Leben wieder in Bewegung gekommen ist und nicht mehr aus zweiter und dritter Hand, aus blassen Idealen und erklügelten Zielen seine Antriebe empfängt. Sie ist da in der schlichten Ursprungsgewißheit des Bauern, der sich mit den Kräften der Scholle eins fühlt; sie ist da im wiedergewonnenen Sinn der Arbeit, die uns nicht mehr unvermeidliche Mühe, im Grunde verhaßte Anstrengung und nur als Gelderwerb geschätzte Beschäftigung, sondern natürlicher Ansatz unserer Kräfte im Aufbau unserer Wirklichkeit von ihren Grundlagen her ist; sie ist da in der Funktion unserer Technik, die der rationale Mensch erfunden hat, um den Mythos abzulösen, und die heute die Kräfte unserer Umwelt in die Ursprungskräfte einer Nation lenkt und gleichsam das menschlich gebundene Grundmaß der Kraft vervielfacht. Wer heute ein Flugzeug nur als ein Vehikel ansieht, mit dem man am schnellsten von Stuttgart nach Berlin kommt, und zugleich den Verlust des Mythischen in unserer Zeit beklagt, dem ist freilich nicht zu helfen. Wer erwartet, daß sich der Mythos in irgend einer hohen Region des Geistes „bildet", wird vergeblich auf die Erfüllung seiner Wünsche warten. Denn Mythos ist das Zeugnis der Tiefe und des Ursprungs, der Geburt und der Schöpfung. Die Scholle, die Arbeit und der technische Wille sind für uns heute seine sichtbarsten Durchbruchsstellen; auf ihnen beruht unser Glaube an die Wurzelhaftigkeit und Widerstandsfähigkeit unserer völkischen Kräfte.

Die wiedergewonnene *Ursprungsgewißheit* in den fundamentalen Bereichen unseres Daseins wiegt den Mangel einer „Mythologie" in jeder Weise auf. Sind die Kräfte wieder wach, dann ist es die Auf-

gabe des geschichtsbewußten Willens, sie in Zucht zu nehmen und zu gestalten. Ich brauche nicht zu erwähnen, wo solche Gestaltungen schon gelungen sind und uns täglich begegnen: im Gemeinschaftsgeist der Kameradschaft in allen Schichten unseres Lebens, in der Disziplin der Arbeit, im Bekenntnis zu unseren Toten, in der völkischen Feier und in der Verbundenheit eines Volkes mit seinem Führer, der ihm die Verkörperung seiner Kraft und seiner Gestalt, seines Ursprungs und seiner Aufgabe, seines Mythos der Tiefe und seiner wachen Geschichtlichkeit ist.

Hier ist im Keim alles, was uns eine vorzeitige und historisierende Mythologie nur verdecken und abschwächen könnte. Wir brauchen nicht hinabzusteigen zu den „Müttern", um im geborgten Kleid der Mythologie ungeborene Mächte des Ursprungs heraufzuholen; im Aufbruch unserer Wirklichkeit haben sie selbst gerufen und sich gezeigt. Jeder an seiner Stelle und an seinem Teil muß versuchen, die offenbaren Ursprünge zu wahren und dem breiten Strom der völkischen Kräfte ein Bett zu graben, daß sie in unserer Zukunft als Glaube, Einsatz und Bereitschaft fruchtbar werden.

Blicken wir von dieser elementaren Einfachheit des Mythischen, von der Wirklichkeit unserer Gegenwart, nicht von dem hypothetisch erschlossenen „Anfang" aus historischer Rückschau, auf den *kosmogonischen Prozeß* des Mythos, so dürfen wir vielleicht erwarten, daß uns das Werden der neuen Weltbildlichkeit, die Abdichtung des gestalthaften Kosmos gegen die Umrißlosigkeit des Allmechanismus begreiflicher erscheint.

Der gestaltlose Mythos, die andrängende Kraft, die Gegenwart des Ursprungs ist der urtümliche Weltbesitz. Der mythische Mensch hat noch keine abgerückte *Umwelt*, sondern er erkennt in allem die *gleichen Kräfte*, die in ihm selbst treiben. Er vollzieht nicht eine „mystische Teilhabe" an allem umweltlichen Sein, sondern er *ist* noch das nämliche, was seine Welt ist. Er braucht sich weder einzufühlen, noch unpersönliche Kräfte zu personifizieren – alles das würde eine Trennung voraussetzen, die nicht besteht. Er ist noch die kleine Welt in der großen, konturlos gegen sie verfließend; seine Kräfte sind noch

die Kräfte der Welt, und die Kräfte der Welt seine eigenen. Was seine Kraft übersteigt als elementare Gewalt der Natur, bleibt trotzdem an menschlichem Kraftmaß meßbar und erscheint gleichsam nur als vervielfachte menschliche Kraft.

Der gestaltlose Mythos ist die Einheit von Mensch und Welt. Romantisch-sehnsüchtig, aber im Kern des Ursprungserlebnisses echt, kennzeichnet den mythischen Menschen Hyperion-Hölderlin: „Eins zu sein mit Allem, was lebt! Mit diesem Worte legt die Tugend den zürnenden Harnisch, der Geist des Menschen den Zepter weg, und alle Gedanken schwinden vor dem Bilde der ewig einigen Welt, wie die Regeln des ringenden Künstlers vor seiner Urania, und das eherne Schicksal entsagt der Herrschaft, und aus dem Bunde der Wesen schwindet der Tod, und Unzertrennlichkeit und ewige Jugend beseliget, verschönert die Welt“[14]).

Es ist nicht „unsere“ Welt, die Welt eines umschlossenen und zugleich gegenständlichen Bewußtseins, die hier geschildert (und ersehnt) wird. Eine Welt ohne „Tugend“, ohne „Geist“ und „Gedanken“, ohne „Schicksal“ und ohne „Tod“, in der die *„Unzertrennlichkeit“* und die *„ewige Jugend“* herrscht, kennzeichnet die *Ursprungswirklichkeit* des mythischen Menschen. Bruchlos und ohne Spaltung *lebt* der Mensch seine Welt, weil er sie noch *ist* und noch nirgends aus ihr herauszutreten versucht ist.

In dieser ursprünglichen Einheit entsteht die *erste Schöpfung*. Es ist die *Sprach-Welt* des Menschen. In der Sprache formt der Mensch sein Welt-sein in einen ersten Welt-Besitz um. Noch entsteht keine

[14]) Hölderlin, Sämtliche Werke (Hellingrath) II. Bd., S. 91 f. — Die Dichtung Hölderlins ist auf weite Strecken Nachvollzug des kosmogonischen Prozesses des Mythos. Der Mythos, ursprünglich verstanden, ist nicht *Darstellung* einer Kosmogonie, sondern er *ist selbst* die Kosmogonie. Diese *Ursprünglichkeit*, die sich bei Hölderlin, *trotz* der unverkennbaren Weichheit des romantischen Gefühls und *gegen* die Hoffnungslosigkeit der eigenen, immer wieder zurückgenommenen Anläufe erhält, kann die heute oft mehr behauptete als erkenntliche Bedeutung Hölderlins in einer Geschichte des anti-cartesischen, anti-rationalen Widerstandes sichtbar machen. Gegenüber den ästhetischen „Normen“ einer nachbildlich-beschreibenden oder vorbildlich-idealisierenden „Kunst“ ist Hölderlins Dichtung in ihrem Kern urbildlich-schöpferische Weltgestaltung, *Kosmogonie*.

Umwelt, die eigengesetzlich neben dem Menschen steht, sondern eine *Umgangswelt,* die ihn verwandt umfängt und deren „Anrede" die Sprache beantwortet. Es ist die Welt, mit der im eigentlichen Sinne zu „reden" ist, die vertraute und auch in der aufstoßenden Befremdlichkeit durch das Wort vertraut zu machende Welt. Das Geheimnis der Sprachentstehung, das kein empirisches Wissen und keine sprachwissenschaftliche Tatsachenforschung aufhellen kann, schließt die erste Weltschöpfung und damit die erste Stufe des kosmogonischen Prozesses in sich.

Die hier entstehende Welt ist keine Welt des zeitlichen Anfangs, sondern die erste Welt des zeitlosen und gegenwärtig bleibenden Ursprungs. Die Sprach-Welt ist durch keine spätere Stufe überholbar, wenn sie auch nicht die einzige bleibt, die der Mensch in der Entwicklung seiner Weltbildlichkeit erschafft. Sie ist auch nicht die Vorstufe zu „höheren" Formen seines Weltbesitzes, sondern sie schafft einen unaufhebbaren Bestand von Bildern, von denen sich die verdeutlichenden Begriffe des gegenständlichen Bewußtseins abstoßen, ohne sie jemals begrifflich ausschöpfen zu können. Die *urtümliche Sprache* ist etwas grundsätzlich anderes als *primitive Logik;* sie ist die Verdichtung einer Wirklichkeit in *Ursymbole,* die den mythischen Bestand bis in die abgegriffene und logisch „gereinigte" Sprache rationaler Spätzeiten forttragen. Hier dürfen wir im strengen Sinne von *Symbolen* sprechen, d. h. von dem Zusammenfallen des Gehalts mit seinem Ausdruck zu einer unlösbaren Einheit.

Wie die logische Sprachtheorie die Sprache zur Vorstufe des Begrifflichen macht, so deuten die empiristischen Sprachtheorien die weltbildnerische Erscheinung der Sprache in eine nachträgliche Benennung begegnender Umwelt um. Beide Standpunkte überspringen die entscheidende kosmogonische Funktion der Sprache und verkennen, daß *vor* der Sprache eine *umweltliche* Wirklichkeit, die das Resultat einer einschneidenden *Trennung* von Mensch und Welt ist, gar nicht existiert, folglich auch nicht logisch-gegenständlich erfaßt oder mimisch benannt werden kann. Diese Deutungen liegen auf der gleichen Ebene wie die historisierenden Rückerschließungen des Mythischen überhaupt. Sie gehen nicht vom *Ursprung* aus, sondern tasten sich zu einem

zeitlichen Anfang zurück, der dann naturgemäß unter den Bedingungen der späten Entwicklung, zu der er in der Gegenwart des jeweiligen Forschers geführt hat, in den Blick kommt. Sie setzen deshalb voraus, was gerade in seiner Entstehung deutlich werden soll.

In dem weltbildenden Vorgang der Vergegenständlichung der welthaltigen Wirklichkeit des Menschen bedeutet die *Kunst* eine Steigerung, aber keineswegs eine grundsätzlich neue Stufe der Weltbildlichkeit. Daß zwischen dem Urtümlichen der Sprache und der „Dichtung" im engeren Sinn eine streng festlegbare Trennungslinie nicht zu ziehen ist, gehört zu den bleibenden Erkenntnissen deutscher Sprachphilosophie von Herder bis Humboldt. Es ist der tiefgehende, aber gerade auf die innere Einheit verweisende Gegensatz der beiden größten (und in mehr als einem Jahrhundert allein zu nennenden) Sprachphilosophen, daß Herder durchaus von der Dichtung her das Wesen der Sprache zu erschließen versucht, während Wilhelm von Humboldt aus dem schöpferischen Vorgang der Sprachwerdung das Dichterische und die dichterische „Form" erhellt.

In der Kunst wird sich der Mensch gegenständlich, sofern er *selbst Wirklichkeit* ist. Der gestaltlose Mythos der Ursprungskräfte gerinnt hier in anschauliche, bleibende, mitteilbare und überlieferbare Gestalt. Die Gegenwart des mythischen Ursprungs in jeder echten Kunst macht sie geschichtlich unüberholbar, weil sie an der Ewigkeit des Ursprungs teilhat. Es ist etwas durchaus Richtiges an der Phrase vom unsterblichen Kunstwerk, nur in einem anderen Sinne als es die liberalistische Kulturbegeisterung gemeint hat: nicht weil es zeitenthobene Idealität ist, sondern weil in der Vertrautheit einer Zeit mit der Wirklichkeit die zeitlosen Ursprünge gegenwärtig sind und in der künstlerischen Gestaltung heraufgehoben werden.

Die große Abhebung von der mythischen Welthaltigkeit des Menschen geschieht in der Herausbildung des gegenständlichen, *umweltlichen Bewußtseins*. Der Mensch und seine Welt treten auseinander; die Welt wird nicht mehr aus dem Menschen verstanden, sondern soll aus sich selbst begriffen werden. Der Weg in die *Wissenschaft* ist mit der Ablösung der vertrauten Umgangswelt durch die wesentlich fremd empfundene Umwelt beschritten. Das Ideal der „Objektivität" ist nur

die letzte Zuspitzung des umweltlichen Verhältnisses zur Welt. Es scheint eine sinnvolle Forderung zu sein, die Ablösung der Umwelt immer radikaler durchzuführen, bis schließlich der gesamte Weltgehalt „objektiv" und damit aus sich selbst begreiflich geworden ist. Wir haben diese Radikalisierung des umweltlichen Bewußtseins im Cartesianismus folgerichtig entwickelt gesehen; sie mündet in die leere Konstruktion eines reinen, gehaltlosen Subjekts, das alle Inhaltlichkeit der Welt in das Gegenüber der „Objektivität" abgeschoben hat. Das Verhältnis des Menschen zu seiner Welt hätte damit jeden Anthropomorphismus ausgestoßen; es wäre nicht mehr menschliches Wissen mit seinen naturgegebenen Voraussetzungen und Schranken, sondern Wissenschaft des Bewußtseins, des Geistes schlechthin. Die menschlich radikal entfremdete Welt wäre zugleich die ohne Rest begriffene Welt.

Die Ideologie der „reinen Wissenschaft" ist in sich folgerichtig, aber sie hat die *Voraussetzungen* des gegenständlichen Wissens vergessen, die alle Folgerungen dieser Ideologie illusionistisch machen. Sie würde zutreffen, wenn die Gegenstandswelt die „erste Schöpfung" wäre und auf sich selbst beruhte wie die Sprache und die Kunst. Aber sie ist die *zweite Schöpfung*, die *nachbildliche* und *ursprungslose* Welt, die nur in dem Raum leben kann, den ihr die urbildliche Welt eröffnet hat. Sie ruht auf dieser auf und hat nur so viel *Kräfte* in sich, als aus der ursprünglichen Weltbildlichkeit in sie aufsteigen. Die Wissenschaft strebt ihrer Tendenz nach vom Mythos fort, aber sie hat nur so viel erschließende und Wirklichkeit öffnende Kraft, als sie noch Mythos in sich hat. Es ist die innere und nicht zu beseitigende Widerspruchshaftigkeit des Gegenstandsbewußtseins, daß es sozusagen zwangsläufig auf seine eigene Gehaltlosigkeit zugeht und immer nur von dem leben kann, was es ständig zu überwinden und aufzuzehren bemüht ist. Was Kant einmal in das anschauliche Beispiel gebracht hat, daß der fliegende Vogel im Gefühl des Widerstandes der Luft meinen könnte, er würde höher steigen, wenn dieser Widerstand aufhörte, während er in Wirklichkeit ohne diesen Widerstand zu Boden fällt.

Der kosmogonische Prozeß auf der Grundlage der Ursprungs-

wirklichkeit weist der Wissenschaft ihren weltbildlichen Ort und ihren jederzeit weltbildlich umgriffenen Sinn zu. Sie ist immer nur Teil und unselbständiges Glied im Ganzen einer Weltbildlichkeit, und sie verliert jede konkrete Aufgabe, wenn sie selbst das Ganze sein will.

Wenn die *Philosophie* der Ideologie des radikalisierten Gegenstandsbewußtseins verfällt, was ihr Schicksal in den Jahrhunderten des Cartesianismus gewesen ist, so verliert sie sich in die absolute Leere des weltlosen Begriffs. Es ist ihre echte und bleibende Aufgabe als „Wissen des Wissens" das Gegenstandsbewußtsein an seine mögliche Tiefe heranzuführen und in der ständig von der Mitte abdrängenden umweltlichen Entfremdung unserer Wirklichkeit das in Vereinzelung verfallende Wissen immer erneut in seine Ursprünge zu binden. Sie kann dies nicht durch einen organisatorischen Eingriff in das Ganze der Wissenschaften, sondern nur dadurch, daß sie selbst in sich *lebendig* ist und auf ihre Weise von der Wirksamkeit und Wirklichkeit des mythischen Bestandes zeugt, wie dies jede große Philosophie unserer deutschen und der abendländischen Vergangenheit getan hat. –

Umgreifende Natur als die Wirklichkeit, die wir *sind,* zusammen mit unserer Welt, als die wir handeln, uns selbst verstehen und unsere Welt erkennen, ist der *Grund* unserer *Kraft.* Alles was an uns Kraft ist, stammt aus ihr, und nur soweit ihre Kraft in uns wirksam ist, gestalten und erschließen wir unsere Welt. Sie ist in uns wirksam als Trieb und Leidenschaft, als Glaube und Liebe, als Fähigkeit zu Opfer und Einsatz, als Bewußtsein der Ewigkeit, d. h. der echten Ursprünglichkeit unserer Kräfte. Die eingeborenen Werte unseres Blutes, die ungeschaffenen „Mütter", jedes neuen Tages unserer Geschichte, kommen durch sie herauf in die Kette der Geschlechter.

Der Mythos ist die Ewigkeit eines Volkes; im Umgang mit seinem eigenen Ursprung ist ihm jederzeit die schaffende Tiefe seines Lebens erschlossen.

Kein Volk kann ohne den mythischen Bestand existieren, und der erwachte Mythos hat immer die sichtbaren und bleibenden Leistungen eines Volkes geschaffen. Das ist die Größe des Mythos; sein Ernst ist es, daß er unter die Entscheidung der *Geschichte* gestellt ist.

III. Fordernde Geschichte

„Dem deutsch Denkenden wickelt sich die Geschichte und mit ihr das Menschengeschlecht nicht ab nach dem verborgenen und wunderlichen Gesetze eines Kreistanzes, sondern nach ihm macht der eigentliche und rechte Mensch sie selbst, nicht etwa nur wiederholend das schon Dagewesene, sondern in die Zeit hinein erschaffend das *durchaus Neue*."

Fichte.

Geschichtliches Bewußtsein

Vielleicht nirgends so deutlich wie in unserer *Vorstellung* von Geschichte haben sich die Jahresringe unserer abendländisch-europäischen Vergangenheit festgesetzt und erhalten. Sie ist keine Einheit, aber die Elemente, die sich in ihr verbunden haben, durchdrangen sich im Laufe der Jahrhunderte so innig, daß der Vorgang der allmählichen Zusammenfügung nicht mehr bewußt wird: das verwickelte Gebilde unserer herkömmlichen Geschichtsvorstellung ist selbstverständlich geworden.

Wer versucht, dieses Geflecht auf seine Ursprünge zurückzuführen, wird dabei auf eine vierfache Wurzel unserer abendländisch-europäischen Geschichtsvorstellung stoßen.

Wenn wir sie in der zeitlichen Reihenfolge, nicht nach dem Rang ihrer Wirksamkeit nennen, so steht an erster Stelle das *germanische* Geschichtsbewußtsein, dessen Erlebnistiefe durch den Sinn von *Schicksal* bestimmt ist. Es ist das Entscheidungshafte der Geschichte schlechthin, das hier den Grund eines geschichtlichen Erlebens ausmacht. Nicht das Ganze eines Verlaufs, ein Endziel, eine Entwicklung oder ein Plan ist hier betont, sondern der *Augenblick*, der je und je wieder über die Wirklichkeit und den Sinn der Wirklichkeit entscheidet. Die Geschichte ist überwiegend auf den *heroischen Augenblick* gestellt; es gibt Geschichte nur als die immer wieder erneute Bereitschaft, den Augenblick der Entscheidung auf sich zu nehmen und sich von ihm Leben oder Tod schenken zu lassen. Ein Volk, ein Stamm oder ein Einzelner *„steht in Geschichte"*, wenn ihm Sieg oder Untergang gleich nahe ist, wenn die radikale „Krisis" entschieden werden muß, in der nicht um dies oder jenes, sondern um Sein oder

Nichtsein gekämpft wird. Es ist das Heroische dieses Geschichtsbewußtseins, daß es die Entscheidung ohne Vorbehalt und Einschränkung meint und in den Ernst des Augenblicks das Gewicht des Ganzen legt.

Dieses germanische Geschichtsbewußtsein ist in den großen Entscheidungsstunden deutscher Geschichte immer wieder erwacht; im Ganzen des durchschnittlichen Geschichtsverständnisses wurde es durch die später hinzutretenden Elemente stark zurückgedrängt und auf weite Strecken unwirksam gemacht.

Das zweite Element ist *griechischen* Ursprungs. Es kam als antikes Erbe mit dem Christentum zugleich in das abendländische Geschichtsbewußtsein und wurde durch den christlichen Übermittler in seiner ursprünglichen Tendenz erheblich verstärkt. Während bei Homer, in der Tragödie des Äschylos und des Sophokles, in der Vorsokratik und wiederum bei Platon der nordische Schicksalsgedanke lebendig ist, verfestigt sich mit Aristoteles, als Abschluß und innere Wandlung zugleich, die eigentliche griechische „Metaphysik", die Substitution einer Geist-Wirklichkeit hinter der realen Wirklichkeit der erscheinenden Welt. Aus den Voraussetzungen dieser Metaphysik entwickelt sich das abendländische *Kultur*bewußtsein, das die Auffassung von Geschichte durch alle Jahrhunderte hindurch bestimmt. Geschichte ist der Kulturprozeß, in dem sich der „Geist" seine besondere Sinnwirklichkeit gibt, im Gegensatz zum Naturprozeß, der bald als bewußtloses Analogon, bald als ein dumpfer Gegenspieler erscheint. Seit der anfänglichen Kulturkritik der Sophistik ist der sachliche Gegensatz von Kultur (*νόμος*) und Natur (*φύσις*) vorhanden, der bei Platon noch einmal aus den Hintergründen seiner Mythik überbrückt, bei Aristoteles in metaphysischer Grundlegung verendgültigt wird.

Geschichte ist nach dieser Auffassung die Strebung des menschlichen Geistes nach seiner irdischen Ewigkeit. „Uns zu verewigen sind wir ja da", so hat Goethe dieses griechische Geschichtsbewußtsein modern ausgesprochen. Die kulturschöpferische Leistung des Menschen drängt auf die *bleibende Gestalt* hin, und die Geschichte ist die ständig wachsende Bereicherung und Sammlung der monumentalen Gestaltungen des Menschen. Die Gefahr dieser Auffassung liegt in

einer *Ästhetisierung* des geschichtlichen Vorgangs und in einer kontemplativen Beschwichtigung des geschichtlichen Entscheidungscharakters. Die Geschichte ist das menschlich Verfügbare, das *Humane* schlechthin, das der Mensch kraft seiner Geistfähigkeit der „bloßen" Natur jederzeit aufzuzwingen vermag. Wir können deshalb das griechische Geschichtsbewußtsein in seiner abendländischen Wirksamkeit als das *humanistische* bezeichnen; es bricht in allen Epochen durch, in denen das antike Kulturethos vorbildlich wird, und bleibt noch in den verflachtesten Zeitaltern als aufgeklärter Kulturoptimismus erkennbar.

Das dritte Element stammt aus der Vorstellungswelt des *Christentums*. Es ist das nachhaltigste und wandlungsfähigste Element des abendländisch-europäischen Geschichtsbewußtseins geworden.

Das Evangelium hatte aus seiner Umwelt, in der es entstanden war, aus der spätjüdischen Eschatologie, ein zur Kulturgläubigkeit der antiken Welt gegensätzliches Motiv des Geschichtsverständnisses aufgegriffen und angeeignet, durch das das gesamte geschichtliche Geschehen unter einen *außer-* und *über*geschichtlichen *Sinn* gestellt wurde. Das Judentum der Spätzeit erwartet als unmittelbar bevorstehend den Umbruch des geschichtlichen Äon überhaupt und mit dem Auftreten des Messias das Anheben einer neuen Welt, die sozusagen in ihrem Seinscharakter von der irdisch-göttlichen Geschichte des auserwählten und immer wieder abfallenden „Volkes Gottes" wesensmäßig unterschieden war. Die Erwählten und Vorbestimmten des Reiches Gottes sollten durch den Messias der irdischen Drangsal enthoben und namentlich von den unmenschlichen Leiden und Peinigungen der Endzeit erlöst werden[15]).

Es kann kein Zweifel darüber sein, daß die christliche Geschichtsphilosophie in der Eschatologie des späten, auf den Messias wartenden Judentums ihren Anfang genommen hat. Der Prozeß, der damit beginnt, kann als eine fortschreitende *Dehnung* dieser Eschatologie verstanden werden, die in dem Maße notwendig wurde, in dem sich der erwartete Umbruch des Äon zeitlich hinausschob und als unmittelbar bevor-

[15]) Vgl. dazu besonders: Albert Schweitzer, Die Mystik des Apostel Paulus, Tübingen 1930, S. 76 ff.

stehender oder überhaupt noch in einer absehbaren Zukunft sinnvoll zu erwartender unwahrscheinlich wurde. Was sich bei den Apologeten vorbereitet, bei Origenes zu einem phantastisch-großartigen System der Spekulation wird und endlich bei Augustinus zur bleibenden Konzeption des christlichen Geschichtsbildes führt, liegt keimhaft beschlossen in der *Angst* und in der *Erwartung* der jüdischen Diaspora, die in ihrer Bedrängnis den Glauben an den *Sinn der irdischen Geschichte* verloren hatte.

In dem Maße, in dem sich die Eschatologie dehnt, vollzieht sich zugleich die charakteristisch *christliche Umwertung* ihres Sinnes. Je länger gleichsam die „Vorbereitungszeit" auf das Ende des geschichtlichen Äon hin wird, um so mehr muß sie selbst wieder mit Sinn erfüllt werden: aus der *Eschatologie* wird die *Historiodizee*, aus dem allein sinnhaften Ende der in sich sinnhafte Verlauf. In der christlichen Rechtfertigung der Geschichte wird über die scheinbare Sinnlosigkeit des Geschehens und über die zeitlichen Wirren und Kämpfe die übergeschichtliche *Vorsehung* gestellt, der heimliche *Heilsplan*, der auch gegen den Widerstand des Menschen zu seinem Ziel hinführt, ja sich gerade durch den Widerstand des Menschen hindurch verwirklicht. Trotz der Verantwortung des Menschen, das Kommen des „Reiches" zu ermöglichen und zu befördern, ist die Geschichte nicht mehr human auf den Menschen gestellt, sondern auf den *Willen Gottes*, dessen oft dunkles Wirken in der Geschichte gläubig aufgesucht und gedeutet sein will.

Aus dem Bewußtsein, daß der Mensch zwar das Werkzeug der Vorsehung werden kann, ohne doch der eigentliche Träger der Geschichte zu sein; aus dem Glauben, daß der Mensch in die Entscheidung für oder gegen Gott gestellt im letzten durch den Willen Gottes geschichtlich entmächtigt ist, stammt der Reichtum und die Tiefe des christlichen Geschichtsgedankens, die ihm in der Vergangenheit immer wieder den Sieg über den humanen Geschichtsgedanken der Antike und über den säkular-rationalen der Moderne zufallen ließen.

Wenn wir den jüdisch-eschatologischen Ursprung des christlichen Geschichtsbildes betonen, so dürfen wir zugleich die Metamorphose von weltgeschichtlichem Ausmaß nicht übersehen, in der es in den Jahrhunderten der christlichen Antike „abendländisch" geworden ist

und damit fähig wurde, ein durchhaltender Widerstand gegen die rationale Verflüchtigung des Geschichtlichen zu werden, die in der Vorgeschichte und in der Heraufkunft des „europäischen Menschen" die *Substanz* der Geschichte austilgt.

Das vierte und letzte Element gehört der *Moderne* an: es ist das Geschichtsverständnis des rationalen Menschen, die seit Descartes festliegende westliche Ideologie des *Fortschritts*. Gegenüber den früheren Elementen bedeutet diese Ideologie die Beseitigung des entscheidungshaften Schicksals, die Verengung des Humanen zur ausschließlichen Wesentlichkeit der Rationalität und die Aufhebung jedes Bewußtseins menschlicher Grenze durch die Verkündung der rationalen Allmacht. Alles Geschichtsverständnis war bis dahin von einem *Glauben* getragen; die Geschichtsideologie des Fortschritts ist das Geschichtsverständnis des *gewollten Unglaubens*. Es verleugnet jede Tiefe und jeden Hintergrund, jedes Geheimnis und jede Transparenz des geschichtlichen Geschehens. Die Geschichte ist erklärbar wie die mechanische „Natur"; für den guten Rechner und den ernüchterten Beobachter gibt es ebenso wenig geschichtliche *Mächte*, wie es für den Allmechanisten natürliche Kräfte gibt, die sich nicht in undynamisch-quantitative Bestimmungen auflösen ließen.

Die Ideologie des Fortschritts führt zur restlosen *Historisierung* des Geschichtlichen. Ich habe früher auseinandergesetzt, wie der Cartesianismus, der in seinen Ursprüngen, bei Descartes selbst, die Geschichte als ernsthaften Gegenstand unseres Lebens und unseres Erkennens übersieht, in dem Augenblick, in dem die Geschichte als Objekt in sein Blickfeld kommt, in eine kultur- und geistesgeschichtliche Vergegenständlichung und damit in eine Ablösung des jederzeit geschichtlichen Menschen vom geschichtlichen Prozeß hineintreibt, die im Historismus unserer jüngsten Vergangenheit ihre höchste Steigerung erfährt. Der Mensch hört auf, *selbst Geschichte zu sein*, wie das cartesische Bewußtsein aus der umgreifenden Wirklichkeit des mythischen Bestandes heraustritt; er kennt Geschichte nur noch als den Inbegriff erklärbarer Ereignisse, wie der Mechanist die Natur nur noch anerkennt als Summe rational beherrschbarer Vorgänge. Das historistische Geschichtsverständnis ist in allem das Korrelat der

mechanischen Naturentwirklichung: es tilgt die geschichtliche Wirklichkeit *als Geschichte* aus.

Es ist hier nicht der Raum, den Wandlungen, Verschmelzungen und Spannungen im einzelnen nachzugehen, in die die genannten Elemente im Laufe der abendländisch-europäischen Vergangenheit eintreten[16]). Die abendländische Geschichtsphilosophie von Augustinus bis Hegel, Comte und Marx: in der Reife des Mittelalters bei Otto von Freising und Bonaventura, in der Linie der Reformation von Luther bis Böhme und weiter zu Schelling, in der gallikanisch-kirchlichen Restauration des Augustinismus bei Bossuet oder im Aufbruch mythisch gebundener Geschichtlichkeit bei dem Anticartesianer Vico, im Geschichtsbild der westlichen und der deutschen Aufklärung, im Idealismus und in der Romantik, in der positivistischen Geschichtsphilosophie der menschheitlichen Gottwerdung und in der marxistischen „Enderwartung" – die gesamte abendländische Geschichtsphilosophie ist durch die Wiederkehr der vier Elemente bestimmt, und sie ist das dauernde Schlachtfeld ihrer wechselnden Siege und Niederlagen. Es gibt keine Möglichkeit, die *innere* Geschichte unserer Vergangenheit zu erschließen, ohne den Knoten ihres geschichtlichen Selbstverständnisses aufzulösen und darin das Fremde und das Eigene, die Anpassung und die Aneignung zu unterscheiden.

Der deutsche Idealismus ist in die ganze Zwiespältigkeit und Uneinheitlichkeit des neuzeitlichen Geschichtsbewußtseins hereingezogen;

[16]) Was ich hier nur andeutend und mit Einschränkung auf den anti-cartesischen Gesichtspunkt darstellen kann, ist Gegenstand einer größeren Untersuchung, die ich demnächst in der von *Ernst Krieck* herausgegebenen Reihe „Weltanschauung und Wissenschaft" (Armanen-Verlag, Leipzig) veröffentlichen werde. Daß das „geschichtliche Bewußtsein" – nicht als geschichtliches Wissen, als „historischer Sinn", sondern in seiner „Aktualität" als Bereitschaft zur eigenen schicksalhaften Geschichtlichkeit – die Mitte unseres heutigen konkreten Lebensgefühls bestimmt, wird niemand bezweifeln. Deshalb drängt sich die Auseinandersetzung mit unserer Vergangenheit, mit dem, was wir selbst aus unserer Vergangenheit sind, nirgends dichter zusammen als in den Fragen, die diese Achse unseres völkischen Selbstverständnisses betreffen. Sie führen selbstverständlich in eine unumgängliche Kritik jeder systematisch, geisteswissenschaftlich oder methodologisch begründeten „Geschichtsphilosophie" hinein – ein Problemumfang, der hier nicht ausdrücklich aufgenommen werden kann.

insbesondere hat die moderne Ideologie des *Fortschritts* auch seine Konzeption entscheidend mitbestimmt. Zwar versucht er überall, die rational entleerte Fortschrittlichkeit wieder human oder christlich zu füllen, und diese Leistungen erscheinen wohl im herkömmlichen Verständnis des Idealismus als seine eigentlichen geschichtsphilosophischen Taten. Mit Lessings „Erziehung des Menschengeschlechts" beginnt jene Reihe erneuter Füllungen einer aufklärerisch ausgehöhlten Geschichtsschablone, die in Herders „Ideen zu einer Philosophie der Geschichte der Menschheit" und in Hegels abschließender Geschichtsphilosophie ihre am meisten repräsentative Gestaltung finden. Der Rahmen der Fortschrittsideologie bleibt bestehen, aber der von der Aufklärung abgestoßene Inhalt wird wieder aufgenommen und als Reichtum der Vergangenheit bewahrt. Gegenüber der ehrfurchtslosen Tilgung aller abendländischen Substanz leistet diese Geschichtsphilosophie in der Tat eine „Rettung" des Abendlandes, und ihre *bewahrende* Funktion steht am Eingang der großen deutschen Geschichtsschreibung, die auch in ihrer Hinwendung zur geschichtlichen *Empirie* die geschichtsphilosophischen Ursprünge nicht verleugnet. In dem Gegensatz von Hegelianismus und Historischer Schule stehen sich die feindlichen Brüder gegenüber, die sich vor allem in der *Grenze* ihres Geschichtsverständnisses und Geschichtserlebens bei allem Widerspruch der konkreten Ziele treffen.

Es ist die Grenze der idealistischen Geschichtsphilosophie in ihrer repräsentativen Gestalt, daß sie in der Fülle ihres geschichtlichen Reichtums unfähig bleibt, *ein geschichtliches Bewußtsein zu erzeugen.* Nicht nur Hegel, der den eisernen Vorhang vor der Bühne des Welttheaters schließt, auch Lessing und Herder eröffnen keine eigentliche Zukunft, zu der sich die Gegenwart entscheiden muß. Der Sinn des Geschichtlichen bleibt in der Ebene einer konstruktiven Idealität liegen, und der Standort des Geschichtsdeuters ist dem Zugriff einer unbedingt fordernden, in den Augenblick gebundenen Geschichtlichkeit entzogen. Das Vertrauen zur Humanität schwächt den Ernst und die Dringlichkeit des geschichtlichen Jetzt ab, und der Anruf des Schicksals wird mit dem Ausweichen in immer gültige Möglichkeiten des „Menschlichen" beantwortet.

Das ausgleichende und auf die Linie der abendländischen Idealität hin einebnende Verständnis des Idealismus hat übersehen lassen, daß mitten im Idealismus selbst ein neuer geschichtsphilosophischer Ansatz gefunden ist, der zur „repräsentativen" Geschichtsphilosophie des Idealismus gegensätzlich steht. Wir dürfen ihn als den Ausgangspunkt einer *deutschen* Geschichtsphilosophie werten, die nicht nur die rationalistische Entleerung, sondern das wie immer auch gefüllte Fortschrittsschema der Modernität preisgibt. Dieser neue Ansatz bezeichnet einen tiefen Bruch mit überlieferten Vorstellungsweisen, mit dem Humanitätsoptimismus ebenso wie mit dem christlichen Geschichtsglauben, die beide, soweit sie dennoch fortbestehen, nicht mehr als das Entscheidende dieses Geschichtserlebens gelten können.

Ich erkenne diesen *gegensätzlichen* Ausgangspunkt einer *strukturell* anderen Geschichtsphilosophie bei *Fichte*, der es nur seiner idealistischen Einordnung zu verdanken hat, wenn das eigentlich Revolutionäre und in jedem Sinn Anticartesische seiner Denkungsart immer wieder durch die Konstruktionen des Idealismus verdeckt wurde.

Fichtes „Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters", die in den „Reden an die deutsche Nation" nicht nur ihre zeitgeschichtliche, sondern auch ihre thematische Fortführung und Ergänzung gefunden haben, enthalten ein Geschichtserlebnis, das sich von den Idealen der rational-humanen und der irrational-romantischen Geschichtsphilosophie dadurch unterscheidet, daß zum ersten Mal wieder erkannt ist, daß Geschichte nicht nur als Vergangenheit vergegenwärtigt und wieder belebt, sondern als geschichtliches *Sein*, das wir selbst *sind*, *ergriffen* werden muß, um aus der Entscheidung des Jetzt und Hier die Zukunft zu öffnen. Es ist bei Fichte zum ersten und zum einzigen Mal im Idealismus das wache *geschichtliche Bewußtsein* vorhanden, das keinen Aufschub, keine Vertröstung und keine Verharmlosung zu jederzeit möglicher Idealität duldet, weil in der Geschichte zuvörderst nicht über idealen und bleibenden Sinn, sondern um einmalige und wenn verloren, endgültig verlorene *Existenz* entschieden wird.

„Auf jeden politischen Fehlgriff steht, wenn nur die Nachbarstaaten nicht ebenso unweise sind, die Strafe des endgültigen Untergangs"[17]. Diese Worte, *vor* der nachhaltenden Berührung mit Mac-

[17] J. G. Fichte, Sämtliche Werke, VII. Bd., S. 111.

chiavelli und *vor* dem politischen Zusammenbruch Preußens geschrieben, enthalten das realistische Grundbekenntnis seiner Geschichtsphilosophie der Entscheidung. Die Beschäftigung mit der Geschichte ist kein Ausweichen vor der Gegenwart, sondern das gründliche und unerbittliche *Abstoßen* einer Gegenwart von der Vergangenheit zur *Zukunft.* Die idealistische Vorläufigkeit des „bloß" Geschichtlichen, Politischen und Staatlichen gilt hier nicht mehr, denn jeder *Augenblick* des geschichtlichen Lebens kann *endgültig* sein, und wer sich vor dem unverfügbaren Augenblick nicht bewährt, ist für alle Zeiten der Unterlegene.

Auf den ersten Blick freilich scheint die Geschichtsphilosophie Fichtes viel Ähnliches und Artverwandtes mit den bekannten Konstruktionen des Idealismus zu haben. Jene fünf Zeitalter, die grundsätzlich an einem Vernunftideal ausgerichtet sind, die durchaus konstruktive Beschreibung und Verklammerung der einzelnen Zeitalter, die häufig genug dem besseren Wissen unserer Geschichtskenntnis widersprechen, die Erwartungen, die so überschwänglich und optimistisch an die Zukunft geknüpft werden, sind sie wirklich so grundsätzlich von den Konstruktionen, Verallgemeinerungen und Erwartungen Lessings, Herders oder Hegels unterschieden?

Wer an diesen Konstruktionen hängen bleibt, die Fichte in der Tat als bereitliegendes Material *seiner Zeit* entnimmt, wird niemals auf die eigentliche Absicht seiner geschichtlichen *Erweckung* stoßen. Aber Fichte war sich durchaus bewußt, daß er Konstruktionen gab. Er glaubte keinesfalls, mit seiner Geschichtserzählung einen universalgeschichtlichen Abriß zu entwerfen und damit in das Gebiet des Geschichtsschreibers einzugreifen. Im Gegenteil: er bestimmt mehrfach die Grenze, die den Historiker und den Philosophen trennt. Am deutlichsten an jener Stelle, in der er die Aufgabe des Philosophen in die Nähe der *Mythen* schaffenden Phantasie gebracht hat: „Über die Bedingungen des faktischen Daseins aber, als eben hinausliegend über alles faktische Dasein, und alle Empirie, hat der Philosoph Rechenschaft zu geben: trifft aber etwa der Historiker in seinen Quellen auf dergleichen Rechenschaftsablegungen, so wisse er, daß dies seinem Inhalt nach nicht Geschichte, sondern *Philosophem:* – etwa in der alten einfachen Form der Erzählung, in welcher Form man es *Mythe*

nennt"[18]). Es geht hier nicht darum, ein *Tatsachen*bewußtsein, sondern ein *Aufgaben*bewußtsein zu entwickeln, nicht Kenntnisse zu übermitteln, sondern eine Stellungnahme auszulösen, in der die Bereitschaft zur Tat und damit der Ernst der Geschichte aufwächst.

Die *Konstruktion* der Geschichte bei Fichte ist nicht spekulative Überschau und Darstellung eines Verlaufes, sondern zeitgemäßes und zeitgebundenes *Mittel, die Geschichte so in den Blick zu bekommen, daß sie ihrem Betrachter nur noch einen einzigen Weg freiläßt: den Weg zur Tat, auf der die Zukunft steht.* Deshalb muß Fichte die eigene Gegenwart in den Nullpunkt der geschichtlichen Existenz stellen, weil sie an keiner Erinnerung, an keinem liebgewordenen Herkommen mehr einen Halt finden soll, weil sie ganz frei sein muß zur Zukunft und mit nichts mehr belastet sein darf, was ihr das volle Ja zur unbedingten Zukunft erschweren könnte. Deshalb muß Fichte die vorangehenden Zeitalter im Herabsinken zur vollendeten Sündhaftigkeit vernichten, um den Menschen durch den Zusammenbruch seiner allzu bequem und behaglich gewordenen Geschichtlichkeit in das Schicksal einer Zukunft hinauszustoßen, die sich nur dem *handelnden* Einsatz enträtseln wird.

Die „Reden an die deutsche Nation" stellen nur die konkrete Verdichtung der Situation der „Grundzüge" dar. Die vergangene Wirklichkeit, die in den „Grundzügen" der unbedingte *Wille zur Zukunft* vernichtet, ist in der geschichtlichen Ausgangslage der „Reden" *tatsächlich* vernichtet. Die Katastrophe des Jahres 1806 stellt den deutschen Menschen so brückenlos vor die Zukunft, wie es im Jahre 1804 das „Philosophem" der „Grundzüge" getan hat, um das Zeitalter aus dem unaufhaltbaren Zerfall herauszureißen. Der Wille, einen unbedingten *Anfang* zu setzen und diesen auf die unbewußte, noch kaum beanspruchte und unverbrauchte Wirklichkeit der „deutschen Nation" zu stellen, bestimmt Richtung und Ziel dieser ersten grundsätzlich gemeinten „Nationalerziehung".

Ich zweifle nicht, daß dieser gleiche Wille, ungeklärt und sich gleichsam in seinem *Ziel* vergreifend, schon hinter den politischen Anfängen Fichtes gestanden hat, als er als der begeisterte Anhänger der

[18]) A. a. O. S. 132.

französischen Revolution erstmals vor das Publikum trat. Während die französische Revolution sich am Erreichten und an der errungenen Freiheit berauschte, sah Fichte in ihr nur die noch unbestimmte Möglichkeit eines neuen Anfangs. Schritt für Schritt bricht er seit dem „Geschlossenen Handelsstaat" (1800) mit den Idealen des Jakobinertums, die er in den „Grundzügen" als die „leere Freiheit" gebrandmarkt hat. Es ist das Kennzeichen großer Willensnaturen, daß sie in dem, was sie verneinen, maßlos sind, weil sie nur das unbedingte und kompromißlose Ja wollen, und weil sie ihrem Willen zutrauen, daß er eine Welt der Halbheiten und Unentschiedenheit nicht nur vernichten, sondern an ihrer Stelle eine fugenlose und einheitliche Welt erstehen lassen kann.

Fichtes Geschichtsphilosophie ist am Maßstab historischer Richtigkeit so wenig zu messen wie seine gesamte Philosophie am Realitätsgefühl des gesunden Menschenverstandes. Das Beste an ihr ist der *Enthusiasmus*, den sie erregt. Alles Denkerische, alles Konstruktive, alle Idealbildung ist nur *Mittel* zu diesem Ziel. Und dieses Ziel heißt: *Zukunft um jeden Preis.* Wenn es nicht anders geht, muß man dem Menschen seine Vergangenheit nehmen und die Hütten seiner Behaglichkeit niederbrennen und ihm sein Dasein mit dem Fluch der vollendeten Sündhaftigkeit unleidlich machen; denn die Trägheit zieht den schon halb Willigen immer wieder zurück. Man muß ihn vor die Entscheidung stellen zwischen einer verwüsteten und unwohnlich gewordenen Vergangenheit und einer noch verhangenen, aber vielleicht unendlich großen Zukunft.

Ich weiß nicht, ob es eine Zeit geben könnte, die der Unbedingtheit dieses Willens näher sein könnte als unsere eigene Gegenwart, die voll Glauben aus der Vergangenheit vieler Jahrhunderte und aus der Vertrautheit mit geschichtlich Gewordenem und Gewohntem aufgebrochen ist in eine Zukunft, die ihr *alles* ist. Wagen wir es, die geschichtliche Schale eines unserer größten Gläubigen zu zerbrechen, die eine begriffliche und begeisterungslose Zeit angebetet oder verächtlich zur Seite gestellt hat. Hinter dieser Schale verbirgt sich der gleiche Wille, der sich auch heute der Geschichte stellt: er sieht nie zurück, er ruht nie aus, und er ist wirklich bereit, nicht nur seinem Schicksal zu begegnen, sondern für ein Volk, vielleicht für eine Welt – selbst ein *Schicksal zu werden.*

Daher sein Haß gegen jene „Philosophie der Geschichte, die vom Ausland an uns gekommen ist"[19]). Nach ihr „ist die Geschichte längst fertig und ist schon mehrmals fertig gewesen"; nach ihr „geschieht nichts Neues unter der Sonne, denn sie haben unter und über der Sonne den Quell des ewigen Fortlebens ausgetilgt und lassen nur den immer wiederkehrenden Tod sich wiederholen und mehrere Male setzen". Gilt dies von der rationalistischen Entmachtung der Geschichte, die jeden schöpferischen Aufbruch leugnet und jede neue Bewegung in endgültig bekannte Elemente zerlegt, so gilt von der romantischen Scheu vor der Zukunft, die die schöpferischen Möglichkeiten der Gegenwart zugunsten eines allein schöpferischen Goldenen Zeitalters leugnet, das gleiche. Für ein echtes geschichtliches Bewußtsein sind „Goldene Zeitalter in jeder Rücksicht eine Beschränktheit der Erstorbenheit". Geschichte ist in jedem Augenblick möglich; aber man muß dazu den *Augenblick* ernst nehmen; so, als wäre alles auf ihn und auf ihn allein gestellt. Die richtige Weltstunde des Handelns kann nicht mit Vorerwägungen erklügelt und wie eine Sonnenfinsternis erwartet werden, sondern sie fällt dem zu, der seine *Gegenwart ergreift* als die *einzige* und *absolute Aufgabe,* der er sich stellen muß. Und darin besteht nach Fichte das Wesen unserer Freiheit, daß wir jederzeit *wirklich handeln* können, indem wir uns in die Zukunft hineinwerfen und „in die Zeit hinein erschaffen das durchaus Neue".

Wäre seine Zeit an diesem leidenschaftlichen Appell zur Entscheidung für die Zukunft in Bewegung gekommen – was freilich nur in einem eingeschränkten Maße der Fall war –, so hätte das ganze Baugerüst seiner Konstruktionen und Vernunftideale fallen können, die gerade bei Fichte am wenigsten selbstzweckhaft gemeint waren. Die spätere Zeit, die gerade dieses Baugerüst so beflissen gezeigt und aus Fichte eine einzige Fassade gemacht hat, erweckt damit den nicht unbegründeten Verdacht, daß sie sich die Glut dieses Willens verstellen wollte, deren Anblick sie nicht mehr ertrug. Aber es ist heute an der Zeit, das begriffsgeschichtliche Bild Fichtes und seiner Philosophie zu zerstören, um wieder die reinen Energien zu erhalten, die hier aufgebrochen waren und sich für mehr als ein Jahrhundert gestaut hatten.

[19]) Reden an die deutsche Nation; 7. Rede — S.W. VII. Bd., S. 367.

Was Fichte *nicht* besitzt, braucht deshalb nicht verschwiegen zu werden; denn es ist nicht seine Schuld, so wenig, wie es unser Verdienst ist, daß es heute wieder da ist: die Konkretheit des Mythos. Zwar ist Fichte weit über den bloßen *Kultur*begriff des Volkes hinausgeschritten; das Volk ist für ihn keineswegs nur ein „ideales" Gebilde, so wenig wie der Staat eine bloß „technische" Institution. Diese Vorstellungen der humanitären Gutmütigkeit sind für ihn überwunden. Der angestammte Boden und die urtümliche Sprache umgrenzen eine Wirklichkeit des Volkes, die in erster Linie in ihrer realen *Existenz*, nicht in ihren kulturellen Gütern verteidigt und bewahrt werden muß. Trotzdem erfährt diese Wirklichkeit bei Fichte nirgends die konkrete Verdichtung in einmalige und artgebundene *Kräfte* des gemeinsamen und durch die Jahrhunderte weitergegebenen Blutes. Deshalb bleibt sein ungeheuerer Wille gleichsam farblos; er ist „reiner" Wille, nicht besondere und geprägte Konzentration vielgestaltiger Kräfte, die zur handlungsfähigen Einheit gerinnen. Dies ist das Abstrakte, das noch übrig bleibt, auch wenn man das begriffliche Gefüge der bloßen Spekulation zerbricht, die Grenze, die ihm nicht nur durch die philosophierende Umwelt, sondern als die innere Schranke seines Zeitalters gesetzt war.

Das geschichtliche Bewußtsein, dessen echte „Aktualität" Fichte aufrufend in seiner Zeit erwecken wollte, gewinnt aber für uns heute seine Wesentlichkeit gerade aus der Offenbarkeit und Wirksamkeit des mythischen Bestandes.

Wir haben die mythischen Kräfte die Ewigkeit des Volkes genannt. Geschichtliches Bewußtsein heißt im Blick auf die völkischen Ursprünge, daß die *Ewigkeit* eines Volkes in die *Zeit gestellt und der Zeit ausgeliefert* ist. Die völkische Individualität, diese nie wiederholbare Ganzheit einmaliger und unvertretbarer Kräfte des Blutes, die aus ungewordenem und nie endgültig faßbarem Ursprung gleichsam schrankenlos schöpferisch und tätig sind, haben keine Möglichkeit, sich in ihrer Ewigkeit zurückzuhalten, sondern müssen sich an die Zeit hingeben, um in ihr und unter ihren Bedingungen *geschichtlich zu entstehen.*

Es ist der Ernst der menschlichen Situation, die in jenem letzten Sinne immer geschichtlich ist, daß in ihr die Zeit über die Ewigkeit

richtet und entscheidet. Es gibt hier keinen endgültigen Ausbau und keine bleibende Sicherung der Ursprungskräfte, sondern jeder Augenblick kann die *Macht* sein, gegen die sich das Ganze erneut zu behaupten hat oder vielleicht endgültig verliert. Die Geschichte *hat* nicht „Krisen" – jene leeren und ideologischen Labyrinthe, in denen sich alles zerredende Zeitalter verirren –, sondern sie *ist* die dauernde und unaufhebbare Krisis, in der die *Macht* des Augenblicks über den Bestand der ewigen *Kräfte* entscheidet. Geschichtliches Bewußtsein ist die *wache Bereitschaft* zum immer drängenden Augenblick, dem die Gestaltung unserer Wirklichkeit anheimgegeben ist. Indem die verschlossene Ursprungswirklichkeit Gestalt werden will und sich als Wirksamkeit entfalten möchte, wird sie Geschichte und ist damit unter das *Schicksal* gestellt, vor dem es kein Ausweichen, sondern nur Bewährung oder Versagen gibt. In der Geschichte ist die *Verantwortung* für das, was wir *sind*, in unsere Hand gelegt, und wir wissen, daß wir ihr durch keine vorwegnehmende Berechnung und Klugheit – die wir nicht verschmähen, sondern sehr wohl zu Rate ziehen –, sondern im Letzten nur durch den sich preisgebenden Einsatz genügen können. Der Glaube und das Wagnis reißt eine Zukunft auf, die das Wissen und die Erwägung noch unentschieden vor sich herschiebt. Der Übergang in die Entscheidung, der Einsatz des echten Handelns, ist das schlechthin Unfaßbare, jeder gegenständlichen, psychologischen oder soziologischen Betrachtung Entgleitende; aber er ist auch die ausgreifende Mitte des geschichtlichen Bewußtseins, aus der der Ewigkeit der völkischen Kräfte der noch unbeherrschte und ungestaltete Raum der Zukunft erschlossen wird.

Das geschichtliche Bewußtsein als die Wachheit der völkischen Kräfte zu ihrer Zukunft vor der Macht des entscheidenden Augenblicks grenzt sich am deutlichsten gegen das einsatzlose, abwartende und zuschauende *Kulturbewußtsein* des liberalistischen Zeitalters ab. Die liberale Geschichtsanschauung ist dadurch gekennzeichnet, daß ihr die Dimension einer eigentlichen Zukunft fehlt. In ihrer Vorstellung von Kultur, in ihrem Gewebe von allgemeingültigen Werten nimmt sie die Struktur jeder möglichen Zukunft vorweg. Es wird in diesem Geschichtsverständnis niemals *Ernst*, und zwar deshalb nicht, weil die Zeit vor dem Allgemeingültigen, Allmenschlichen, Ideell-Unwirklichen

ohnmächtig ist. Der Augenblick des Versagens bedeutet niemals einen endgültigen und unwiderbringlichen Verlust; was der Augenblick verliert, kann die Unendlichkeit der Zeit wieder gut machen und einbringen. Die abstrakte Idealität der Werte ist an keine Wirklichkeit gebunden und flüchtet im Zusammenbruch der Wirklichkeiten von einem Volk zum anderen, von einem Erdteil zum anderen, von einem Zeitalter in das andere. Zukunft ist nur eine an eine andere Zeitstelle versetzte Gegenwart oder Vergangenheit; vielleicht ist sie nach den humanen Erwartungen des Liberalisten besser, schöner und edler, aber grundsätzlich rechnet er nur mit bekannten Größen, mit schon Dagewesenem, das sich in gleichförmigem Wechsel wiederholt. Das liberale Geschichtsverständnis als wirklichkeitsloses Kulturbewußtsein kennt nicht das Andersartige und Unverfügbare des Zukünftigen, die wirkliche Not des Werdenden, das sich immer einem fremden Element anvertrauen muß, und das Verhangene und Verhängnis des noch nie Gewesenen.

Ernst wird es in der Geschichte erst, wenn es um *Wirklichkeit* geht, um Sein oder Nichtsein, um Wahrung und Verteidigung eines *Bestandes*. Der Verlust des geschichtlichen Bewußtseins im Liberalismus ist keine Fehlkonstruktion in seinem Geschichtsbild, sondern die zwangsläufige *Folge* seiner entwerteten und ins Ideelle verblaßten Wirklichkeit. Der Liberalismus konnte die Tiefe der Geschichte und das Gewicht ihrer Verantwortung nicht fühlen, weil er ja nichts anderes ist als der kulturell verbrämte Schwund des Wirklichkeitsgefühls selbst. Er redet von Geschichte wie der Blinde von den Farben. Er spricht von der Zukunft und von seiner Verantwortung für sie; aber im Herzen kann er nur wünschen, daß alles so bleibt, wie es ist. Nur gradmäßige Änderungen kann er wünschen; besser, schöner und vor allem – bequemer soll es werden.

Die wieder mächtige Wirklichkeit als einmalige und unvertretbare schöpferische Fülle unserer völkischen Ursprünge bestimmt die Tiefe, den Ernst und das Ausmaß unseres neuen Geschichtserlebens. Wir *stehen* wieder in Geschichte und wissen nur deshalb, was sie *ist*. Jeder Versuch, sie als „Kultur" zu vergegenständlichen, führt aus der entscheidungshaften Mitte der Geschichtlichkeit hinaus. In diesem *neuen* Geschichtsverständnis glauben wir unserer *angeborenen* geschichtlichen

Haltung wieder nahe zu sein, wie keine Zeit vor uns. Aber was unseren germanischen Anfängen natürliche Antwort auf den Anruf des Schicksals war, ist für uns in einem unerhörten Maße *Bewußtsein* geworden. Indem uns die Jahrhunderte der Vergangenheit mit ihrer fortschreitenden Entleerung auf die einzige und verpflichtende Wirklichkeit des völkischen Bestandes verwiesen haben, ist für uns eine Klarheit und Helle der Verantwortung entstanden, die jeden einzelnen, der überhaupt Verantwortung zu tragen vermag, vorbehaltslos in das *Ganze* bindet.

Es ist der Sinn unserer Geschichte, daß wir *werden*, was wir aus unseren Ursprüngen sind. Die Gemeinschaft des Blutes, als die wir in Geschichte eintreten und selbst Geschichte entscheiden, kann ihren Weg nur gehen durch die stets erneuerte Treue zu sich selbst und durch das immer wieder geforderte Opfer für das Ganze, um sich in jedem Ziel dieser Geschichte, von denen keines das letzte, das endgültige ist, stärker, bewußter, verpflichteter und damit unüberwindlicher zurückzuerhalten.

Indem unsere Geschichte über die Ursprünge wacht, und unsere Ursprünge ihre Kräfte in die Entscheidungen der Geschichte geben, sind wir das *werdende Volk*, das – wie Fichte sagt – *sich selbst macht*.

Gott in der Geschichte

Mythos und Geschichte, Ewigkeit und Augenblick, Ursprung und Entscheidung, sind die Mächte, die unsere Wirklichkeit umranden und den Raum eines völkischen Schicksals bestimmen. Sie sind die Pole unserer völkisch-politischen Existenz und nur in ihrer wirksamen Verspannung das Kraftfeld eines echten Einsatzes. Was außerhalb dieses Kraftfeldes geschieht, ist ein an Gewohnheit, Herkommen und Bequemlichkeit verfallenes Tun, ein Ausweichen vor uns selbst, eine bewußte oder unbewußte Taktik, das *wirkliche* Handeln zu vermeiden.

Geben wir rückhaltslos jeden Halt preis, den wir an Begriffen, Ideologien und aus bloßer Vernunft entworfenen Idealen besitzen oder zu besitzen wähnen, so ist für uns kein Anspruch zu vernehmen, *der nicht durch unsere Wirklichkeit hindurch zu uns dringt*. Aber mit diesem Verzicht, durch den wir uns jede leere Ausschweifung des Gedankens, jede Beliebigkeit des Wünschens verbieten, bringen wir diese

Wirklichkeit selbst in ihrer eigenen Tiefe zum Sprechen. Denn diese „Welt" ist nicht stumm wie die umweltliche Realität des Mechanismus, sie ist nicht sinnfrei wie die weltbildlosen Zusammenhänge des kausalen Denkens, und sie ist nicht tot wie das Geschiebe, die Auflösung und Zusammensetzung der Atome.

Es ist ein im Grunde unverständliches, aber nachhaltendes und noch heute im höchsten Maße wirksames *Vorurteil*, daß uns die *Gedanken*, je leerer und formaler sie sind, um so unmittelbarer eine Berührung und Begegnung mit dem Ewigen und Unbedingten erwirken, während die Wirklichkeit nur einen mittelbaren, umweg- und irrtumreichen Zugang zu ihm erschließt. Die abendländische Religionsphilosophie lebt geradezu von diesem Vorurteil und hat ihrerseits nicht wenig dazu beigetragen, es zu verfestigen. Der Vorzug, den das Abendland in einer Vermischung von halb verstandenem Griechentum und spiritualisiertem Christentum dem „Gedanken" eingeräumt hat, führte im Laufe der Entwicklung zu einer geradezu grotesken *Verfemung der Wirklichkeit*, in der diese fast zum gnostisch-manichäischen *Widerpart des Göttlichen* herabgesunken ist. Es wurde zu einer Selbstverständlichkeit nicht nur der konfessionellen Dogmatiken, sondern auch des ganz aufgeklärten Bildungs- und Kulturbewußtseins, daß das reine Medium des Gedankens zu Gott hinführt, während das trübe Medium der Wirklichkeit von ihm entfernt. Die Auswirkungen dieses Vorurteils bringen das Unnatürliche und Unechte in die abendländisch-europäische Frömmigkeit, das Unbehagen, das besonders den modernen Menschen, trotz starren Festhaltens an den vielleicht nicht mehr bewußten Voraussetzungen, innerlich mit seiner religiösen Welt zerfallen und zu eigener Stellungnahme unfähig macht. Jeder, der einmal versucht hat, das Echte und das Scheinbare, den wirklichen Glauben und das mechanische Echo in der abendländisch-europäischen Religionsgeschichte zu scheiden, wird erkennen müssen, daß sie das schmerzlichste Kapitel unserer Vergangenheit ist.

Wenn wir auch hier heute in einer Wende stehen, an der wir uns bewußt sein müssen, den Kampf mit Jahrhunderten zu führen, so verdanken wir dies einer religiösen Frage und Ergriffenheit, die aus unserem *völkischen Wirklichkeitsraum selbst* aufgebrochen ist. Wir haben diese völkische Wirklichkeit nicht zufällig gefunden und suchen nun

nach der religiösen Staffage, die sie repräsentativ abschließt, wie sich ein dogmatisches Mißverstehen den religiösen Prozeß unserer Gegenwart vorzustellen scheint. Die Offenbarkeit unserer Wirklichkeit ist nicht eine Entdeckung von naturwissenschaftlichem oder technischem Rang oder eine Hypothese des Kulturhistorikers oder Soziologen, sondern selbst der erste Ausdruck eines mächtigen Glaubens, in dem wir uns *gegen alles Erwarten* wieder geschenkt wurden. Es berührt merkwürdig, wenn Menschen, die sich und anderen das Rütteln an Offenbarungen verbieten, deren Zeuge sie nicht sein konnten, in dem Augenblick ungläubig werden, da solche Offenbarungen vor ihren Augen geschehen. Wirklichkeit als *Tiefe* unseres Daseins wird nie als ein Faktum entdeckt, sondern sie *erwacht* und wird in ihrem Erwachen kund als ein unverfügbarer Wille, der uns stellt und ruft und uns unweigerlich in das Gesetz dieser Wirklichkeit bindet.

Mythos und Geschichte, die Pole unserer völkischen Existenz, sind in ihrem Kern *religiöse Gehalte*. Der Mythos ist mehr als eine biologisch verständliche Naturkraft, und Geschichte ist mehr als ein pragmatisch deutbares Kulturgeschehen. Dieses „Mehr" verschwindet in dem Augenblick, in dem man die Pole aus der Verspannung löst; die religiöse Mitte ist aufgehoben, wenn das Kraftfeld unwirksam wird, an dessen Aufbau die beiden Pole zusammenarbeiten. Es ist der unaufhaltsame religiöse Verfall eines Weltbildes, wenn sich der Mythos aus der geschichtlichen Aufgabe löst und die geschichtliche Aufgabe sich von den mythischen Kräften freimacht. Der „bloße" Mythos und die „bloße" Geschichte lassen das einheitliche Weltgefüge in zwei Teile auseinanderbrechen und führen in die beiden möglichen Entartungen der religiösen Wirklichkeit hinein, in denen sich noch von jeher ein ursprünglich echtes religiöses Erleben totgelaufen hat. Der schicksallose *Naturalismus* und die leere *Transzendenz* bezeichnen den Dualismus, der sich aus der verfallenden Einheit religiöser Wirklichkeitserfahrung ergibt.

Die Verfälschung des Mythos zum *Naturalismus* wandelt die Ursprungswirklichkeit des mythischen Bestandes, das nie restlos faßbare und verfügbare Schöpfertum ungegenständlicher Kräfte in die Objektivität einer umweltlichen „Natur" um. Was als Ursprung Leben ist und alle gegenständliche Umwelt durchgreift und erfüllt, wird als

objektive Gegebenheit selbst zu einem *Teil* der umweltlichen Natur und damit eingeordnet in die Reihe des Begreiflichen und Erklärbaren. Wir kennen die „Religion" des Naturalismus als sogenannte „naturwissenschaftliche Weltanschauung", die sich an die Stelle der entleerten Christlichkeit der modernen Jahrhunderte gesetzt hat. Bald als „edler" Materialismus, bald als Monismus, als Darwinismus oder als Haeckelsche Pithekoidenphilosophie wird sie die fortschrittsstolze Weltanschauung der populären und gemeinverständlichen Bildung des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts. Ihre politische Bindung an den Sozialismus liberal-demokratischer Prägung ist keineswegs zufällig, sondern kennzeichnet ihre Abneigung gegen alles Dynamische des Lebens, gegen jede Lebensspannung und jedes Lebensgefälle, das statt dessen sein Recht in einer abergläubischen Verehrung des Okkulten und in einer Vulgärmystik primitivster Art geltend macht. Die zur Weltanschauung aufgeblähte Plattheit dieser Naturalismen, die im weltanschaulichen Chaos des cartesischen Endzeitalters selbstverständlich oben schwimmt, hat ihren Niederschlag in einer ganzen Literaturgattung gefunden, die in ihrer grotesken Mischung von populärer Wissenschaft und dilettierender Philosophie das Musterbeispiel einer künstlichen, ersatzhaften Weltanschauungsmache geworden ist.

Der mythische Bestand als umgreifende Natur bleibt nur echt und unverfälscht, wo er sich im geschichtlichen Einsatz zu bewähren bereit ist und im Waffengang mit dem Schicksal sein Dasein als heilige *Pflicht* erfährt. Ohne die Geschichte, die ihn unter die Entscheidung stellt, zerrinnt der Mythos in einen ästhetisierenden Naturkult und in eine unverbindliche Schwärmerei. Die mythischen Kräfte sind nicht Selbstzweck und Endziel; es ist ihr Sinn, im Licht der Geschichte zu gestalten und der völkischen Wirklichkeit in jeder Stunde ihrer Bewährung die Kraft zum Widerstand und zur Selbstbehauptung zu geben.

Die Verflüchtigung der Geschichte zur *leeren Transzendenz* erweist sich als die zum Naturalismus komplementäre Abgleitung der religiösen Wirklichkeit. Sie entsteht durch die Loslösung des Entscheidungscharakters aus dem geschichtlichen Geschehen, durch die der mythische Bestand gleichgültig und zufällig wird. Während die Geschichte ihren Gehalt aus der Tiefe der Wirklichkeit empfängt,

und das, wofür oder wogegen entschieden wird, den inhaltlichen Sinn der Geschichte bestimmt, verlegt die leere Transzendenz allen Gehalt und allen Sinn in das formale *Wie* der Entscheidung. Daß nur *unbedingt* entschieden wird, wobei die Wirklichkeit des Entscheidenden überhaupt nicht in Ansatz gebracht wird, ist selbst schon höchster *Sinn* unseres Daseins. Aus dieser Gleichgültigkeit wird bei zunehmender Radikalisierung der Transzendenz die Entfremdung des Religiösen gegen die Wirklichkeit und schließlich die unverhohlene Feindschaft gegen sie. Der Wille Gottes geschehe – mag darüber auch die Wirklichkeit des Lebens und der Gehalt der Geschichte zugrunde gehen. Das ursprünglich echte Entscheidungserlebnis, in dem der Anspruch des unbedingten Einsatzes erfahren wird, die Ausgesetztheit alles Daseins vor dem Schicksal und das Verhangene der Zukunft, wird verselbständigt und als selbstzweckhafte Sinnerfüllung des Lebens im *Widerspruch* zur Wirklichkeit erfahren.

Es ist offenbar, daß, wie im Naturalismus der Mythos *als* Mythos, so in der leeren Transzendenz die Geschichte *als* Geschichte *aufhört*. Denn der Mythos bleibt nur Mythos, solange er auf die Geschichte *zugeht*, wie die Geschichte als die durchhaltende und immer wieder aufgedrängte Entscheidung nur solange Geschichte bleibt, als sie Entscheidung auf einen Gehalt, auf einen Bestand der Wirklichkeit *hin* bedeutet. Indem die leere Transzendenz den Entscheidungscharakter gleichsam autonom macht, *entpflichtet* sie in Wahrheit von der Wirklichkeit und hebt sich damit als das, was sie sein will, selbst auf. Eine Entscheidung, die nur noch für sich selbst und nicht mehr auf etwas hin entscheidet, ist eine *leere* Entscheidung, d. h. sie ist überhaupt keine Entscheidung mehr.

Die Geschichte der *Entleerung* der Transzendenz fällt im Abendland mit der Geschichte des starren *Monotheismus* zusammen; sie erfährt ihre Verschärfung durch die zunehmende *Spiritualität* der christlichen Gottesvorstellung, die im Schwinden der abendländischen Weltbildlichkeit einerseits in den *begrifflichen* Gott der Metaphysik, andererseits in den *paradoxen* Gott eines weltflüchtigen Glaubens übergeht. Man könnte alle diese weltgeschichtlich wirksamen Versuche als die Auswirkungen eines religiösen *Purismus* verstehen, der in seiner Bemühung, die Gottesvorstellung von jeder menschlichen

Beimischung zu reinigen, die *Grundlagen* abbaut, auf denen jedes echte religiöse Erleben steht, und so die Goethesche Wahrheit vergißt oder mißachten zu dürfen glaubt, daß der Mensch niemals begreift, *wie anthropomorphisch er ist.*

Es ist der Stolz des Abendlandes, mono-theistisch zu sein, wobei der Akzent durchaus auf der zahlenmäßigen Einheit liegt. Das theologisierte, d. h. aber zugleich rationalisierte Christentum und die abendländische Religionsphilosophie wollten in dieser Einheit durchaus einen *sittlichen* Wert erkennen und aus der monotheistischen Grundhaltung der abendländischen Religiosität ihre Überlegenheit über die polytheistischen, „primitiven" und volksgebundenen Religionen begründen. Sie haben nicht bedacht, daß der Monotheismus die eigentliche religiöse *Schwäche* des Abendlandes und den Grund für die Unlebendigkeit des religiösen Verhältnisses und seines fortschreitenden Verfalls darstellt, insofern der monotheistische Lehrsatz die Religiosität des Abendlandes *grundsätzlich auf eine rationale Basis gestellt hat.* Der Vorzug des Gott-*Wissens* vor dem Gott-*Erleben,* der Gott-Gegenständlichkeit vor dem ungegenständlichen Umgang mit Gott, läßt die Religiosität des Abendlandes in rationaler Brechung erscheinen, die ihre Wirksamkeit, trotz des breiten Raumes, den die theologische und philosophische Beschäftigung mit ihr einnimmt, im höchsten Maße beeinträchtigt und fragwürdig erscheinen läßt.

Dieser rationalistische Grundcharakter hat die religiöse Wirklichkeit in gleicher Weise aufgespalten und damit entwirklicht, wie das cartesische Denken den Menschen und seine Welt zerteilt hat, indem es ihn als erkennendes Subjekt aus der umgreifenden Natur gelöst und in das subjektive Gegenüber zu bloßen Naturobjekten gebracht hat. Der cartesische Gott rationaler Unwirklichkeit liegt schon immer in der Linie abendländischer Religiosität, und er muß sich in dem Augenblick zeigen, in dem die versagenden Wirklichkeitskräfte nicht mehr ihren Blutstrom in den heimlichen Rationalismus geben können.

Es ist der Sinn der im Letzten anticartesischen, d. h. antirationalen Kritik *Lagardes* gewesen, daß er die Auseinandersetzung mit der durchhaltenden rationalen Brechung der abendländischen Religiosität aufgenommen hat. Man unterschätzt diese Kritik bei weitem, wenn man in ihr nur das Zeitkritische, das sich gegen Zustände und Vor-

gänge der Gegenwart wendet, erkennen will. Was ihm in seiner Zeit zum Anlaß der Auseinandersetzung wird, ist immer gleichsam die Verdichtung einer Jahrtausende alten Vorgeschichte; er bekämpft die Grundlagen, indem er sich gegen die bis in die eigene Zeit vorgeschobenen Stellungen wendet, er richtet über die Entwicklung, indem er ihre Resultate angreift und in ihrer Nichtigkeit entlarvt.

Das Erbübel der abendländischen Religiosität ist für ihn der abstrakte Monotheismus, die angebliche Großtat des *Judentums*, durch die es sich in allen Epochen sein Recht und seinen Anspruch auf abendländische Anerkennung und – wenn auch widerwillig gewährte – „Verehrung" zu sichern verstand. Lagarde hat gesehen, daß der der Welt verkündete Monotheismus der Juden keineswegs die Stärke und der Halt der *jüdischen* Religion gewesen ist, die vielmehr auf der religiösen Ausschließlichkeit, auf der peinlichen Erfüllung eines Kultes und auf der streng bewahrten Feier einer durchaus religiös-nationalen Gemeinschaft beruhte. Der Monotheismus war gleichsam nur der Exportartikel und das Reklameschild, mit dem es die „Völker" – gentes, die Heiden; eine freundliche Bezeichnung, die wir der Synagoge verdanken – bedachte und lockte, um ihre ursprüngliche und wirklichkeitsgebundene Religiosität zu *rationalisieren* und damit zu zersetzen. Die instinktmäßig betriebene Angleichung der Völker bediente sich wie zu jeder Zeit ihres sichersten Helfers, des Rationalismus, der wie keine andere Macht die Schranken der Wirklichkeit niederzulegen und ihre eingeborenen Kräfte zu lähmen fähig ist.

„Der Monotheismus ist nichts spezifisch Jüdisches: Chinesen, Inder, Griechen, vermutlich auch Ägypter haben ihn gehabt; er ist das *notwendige Ergebnis des Denkens*, und an sich *ohne jeden ethischen Wert*. Monotheismus ist so wenig Religion, wie das Wissen um die Einwohnerzahl Deutschlands deutscher Patriotismus, und das Wissen, daß man nur Eine Mutter hat, kindliche Liebe ist." „Ein Monotheismus, welcher aus der *Negation* und dem *Verstand* kommt, wie der des modernen Judentums und der modernen Bildung, ist *Götzendienst*"[20].

[20]) P. de Lagarde, Deutsche Schriften (Lehmann-Ausgabe) S. 29, S. 252. — Die herangezogenen Stellen geben einen frühen (1853) und einen späten (1878) Beleg der entscheidenden Ausgangslage seiner Kritik.

Die beiden Momente der *negativen* Abgrenzung und der *rationalen* Setzung kennzeichnen den monotheistischen Lehrsatz als eine *außer-religiöse,* begriffliche und abstrakte These, die „philosophisch wie gemütlich schlechthin nichts zu bedeuten hat", ja die geradezu in der quantitativen *Verdinglichung* Gottes – „das Ding, von dem es nur Ein Stück gibt" – zur unreligiösen Leugnung des *wirklichen* Gottes führen muß. Das rationalistische Gift in den Adern der abendländischen Religiosität muß früher oder später als platter Atheismus und ehrfurchtsloser Säkularismus an den Tag kommen. Der geschichtliche Ort, an dem sich Lagarde selbst begreift, ist der Augenblick, in dem dieses Gift in vollem Umfange wirksam ist, in dem keine Reformation mehr möglich ist, sondern nur noch die Wahl zwischen zwei Möglichkeiten besteht: zwischen dem endgültigen religiösen und damit menschlichen Verfall des Abendlandes und dem *schlechthin Neuen,* der nationalen Religion, der Religion der *Zukunft.*

Die Folge der monotheistischen Entrückung und Verdinglichung des Gottesbewußtseins ist „eine geistlose Natur und ein unnatürlicher Geist", „ein vollständiger Mangel an Harmonie in der Weltanschauung"; die Folge ist, „daß, wenn der übernatürliche Gott einmal nicht mehr geglaubt wird, in der Welt nichts übrig bleibt als Materie: der Materialismus ist das notwendige Korrelat des Jesuitismus; das Wasser in diesen kommunizierenden Röhren steht stets gleich hoch"[21]).

Auf diesem Hintergrund bekommen die Forderungen Lagardes ihre konkrete Farbe. Daß die Religion „Gegenwart Gottes und des Göttlichen" ist und sein muß, daß sie „Sinn für Realität" ist und „das ganze Leben durchdringen" muß, daß sich „der Fromme an Welt und Geschichte freut, weil er in beiden etwas erblickt, was nicht Welt und Geschichte ist", daß „sie entsteht und verläuft innerhalb der menschlichen Gemeinde", daß sie „das Bewußtsein höchster Gesundheit" ist. Alle diese Bestimmungen drängen auf eine Religion der *Wirklichkeit* hin, die die rational gebrochene Religiosität des Begrifflichen und Erdachten endgültig ablöst und damit auch in religiöser, d. h. *grundsätzlichster* Hinsicht das Zeitalter des Rationalismus und seiner oft so fein gesponnenen Metamorphosen beschließt.

[21]) a. a. O. S. 59.

Die Religion der Zukunft kann nicht vorgeschrieben und als Programm niedergelegt werden, aber sie erwacht zugleich mit den Kräften, die sich der geschichtlichen Aufgabe stellen und vor der Geschichte ihr *sittliches* Recht erweisen. Die *Geschichte* ist der Raum, in dem Gott *wirklich* ist, in dem er nicht als Denkgebilde zum Götzen erstarrt, sondern in den Entscheidungen und im Urteilsspruch des Schicksals *lebt* und *richtet*. Mit jeder Tat greifen wir an den Rand unseres verstehbaren und selbstmächtigen Seins und stellen den Ausgang unter das Geheimnis einer richtenden Hand. Das ist der Glaube, der allein den Mut zur Tat geben kann, denn auch das überlegteste, gewissenhafteste Handeln geschieht vor dem Unbekannten; kein Mensch könnte handeln und in das Geflecht der geschichtlichen Wirklichkeit eingreifen, wenn er sich zuvor *jeder* möglichen Folge seiner Handlung vergewissern wollte. Unser Handeln, das wirklich wagt, *ist* schon das Bekenntnis, daß wir uns einem *Willen* unterstellen, der über *unserem* Willen steht, aber auch das Bekenntnis, daß dieser Wille stumm bliebe, wenn *wir* nicht den Einsatz wagen.

Unser *Wissen* um Gott ist in unser *Handeln* gebunden, und wer nie zu entscheidungshaftem Handeln gekommen ist, weiß auch nicht, daß Gott *ist;* er nennt einen Namen und spricht einen Begriff aus, der unwirklich bleibt. Weil aber unser Handeln getragen ist von unserer Wirklichkeit, ist auch unser Glaube *in unsere Wirklichkeit gebunden.* Unsere Religion soll nicht volkhaft *werden,* sondern sie *ist* volkhaft, oder sie ist überhaupt nicht. Es ist das verhängnisvollste Mißverständnis, dem unser gegenwärtiger, in Tat und Wirklichkeit gebundener Durchbruch zu eigener Frömmigkeit ausgesetzt ist, daß dieser Anspruch auf dem Hintergrund einer wesentlich rational mitbestimmten Weltreligion als *nachträgliche Nationalisierung* einer ursprünglich *über*völkischen religiösen Begrifflichkeit gedeutet werden möchte. Wir sind heute auf dem Wege zu einem deutschen *Glauben,* aber nicht zu einem deutschen *Gott.* Ein „deutscher Gott" wäre nicht weniger eine Vergegenständlichung und Verdinglichung wie der monotheistisch überweltliche Ein-Gott; die nationale Umfärbung verändert die Lage nicht, sondern nur der *Bruch* mit der rational begrifflichen Vorstellungsweise überhaupt. Wo wir handelnd auf Gott stoßen, ist er uns immer nur gegenwärtig als das *Unbedingte* in jedem Anspruch,

als die unausweichliche *Notwendigkeit*, uns aus unserer Wirklichkeit selbst zu vollziehen oder uns zu verlieren. Wenn wir zu Symbolen greifen, nehmen wir selbstverständlich die Verendlichung auf uns; aber solange diese Symbole lebendig sind, *begrenzen* sie nicht unser Leben, sondern bedeuten in ihrer Endlichkeit immer den Anspruch, die endliche Form zu *durchstoßen* und als schöpferische Bewegung *wirksam* zu machen.

Ein lebendiger Glaube wird nicht in eine Wirklichkeit verpflanzt, sondern er kommt aus ihr, wenn sie in Geschichte steht und handelnd in die Zukunft, in das „durchaus Neue" ausgreift. Deshalb hat dieser Glaube seinen *notwendigen* und *unersetzlichen Gegenhalt* in den Kräften der Wirklichkeit, in ihrem mythischen Bestand.

Wie die Wissenschaft sich daran macht, den mythischen Bestand aufzuzehren, um immer reinere Wissenschaft zu werden und schließlich im Wirklichkeitsverlust der entleerten Rationalität zu enden, so versucht auch die rational gebrochene Religiosität diesen Bestand mehr und mehr zu tilgen und sich schließlich in eine Sphäre der reinen Geist-Religion zu erheben, mit dem Erfolg, daß eine entleerte Transzendenz, eine entgötterte Natur und eine gleichgültig gewordene Geschichte beziehungslos auseinanderklaffen. Es ist zufällig und belanglos, in welcher Weise dogmatisch-apologetisch die Risse geflickt werden; Stückwerk bleiben diese Bemühungen jedenfalls. Denn eine zerbrochene Wirklichkeit wird nie wieder ganz, besonders wenn man nur die Schäden und nicht die eigentlichen Ursachen des Zerbrechens beseitigen will. Es ist unschwer zu erkennen, daß kein geringer Teil unserer Religions- und Theologiegeschichte nichts anderes ist als ein oft geschicktes, oft sehr ungeschicktes Ausbessern nach Maßgabe jeweils empfundener Zeitbedürfnisse, eine hingeschleppte Halbheit, die nicht helfen kann, und gegen die die wenigen Aufbrüche eines unbedingten Glaubens notwendig wie individualistische, volk- und heimatlose Empörungen erscheinen.

Diese Religion „von oben", aus bloßer Geistigkeit einer Wirklichkeit aufgedrängt und notdürftig angepaßt, ist von vornherein zur Wirkungslosigkeit verurteilt; sie wird in ihrer dogmatischen Durchbildung und bei der ständig notwendigen rationalen Stützung zur Bildungsreligion, die der geschichtlichen Belastung und Probe nicht mehr stand-

hält. Sie wird lockerer Überbau, der mit jeder Erschütterung der Fundamente erneut gefährdet wird.

Demgegenüber ist der *lebendige* Glaube, die Fähigkeit des echten Einsatzes und der Wille zum Schicksal, die gesamte Glaubensrealität des *handelnden* Menschen, polar verspannt mit der Ursprungswirklichkeit der mythischen Kräfte. Das, was er *ist:* der Rang und die Weite seines Menschentums, die eingeborenen Werte, die ihm geschenkte Tiefe, die Mitgift seines Blutes bestimmt Art und Weise, Ernst und Hingabe seines Glaubens. Er ist immer mit dem ganzen Gewicht seiner Wirklichkeit in die Entscheidung gestellt, und diese fällt immer für das Ganze, das er ist. Deshalb erfüllt die Religion auch nicht einen Teilbezirk seines Wesens, sondern „durchdringt" Alltag und Feier, Ernst und Freude, Leben und Tod. Diese Religion kann ihn niemals weltflüchtig seiner eigenen Wirklichkeit entziehen, sondern treibt ihn unausweichlich immer tiefer in sie hinein. Denn sie ist die wache Verantwortung und der verpflichtete Dienst an der Wirklichkeit, die er *ist.*

Der Gegensatz von Monotheismus und Polytheismus, einmal aus der Feindschaft gegen den gewachsenen Glauben der Völker geboren und heute zur religionsgeschichtlichen Schablone ohne den kleinsten, auch nur hypothetischen Forschungswert erstarrt, ist in seiner auf das religiöse Verhältnis unanwendbaren *Quantifizierung* der Ausdruck eines leblosen Rationalismus, der sich auch in Glaube und Gemüt der abendländischen Völker eingefressen hat. Je rationaler der Mensch geworden ist, um so „monotheistischer" wurde sein sogenannter Glaube, um so größer wurde sein Abscheu gegen den polytheistischen „Widersinn", der nicht dem natürlichen Lebensgefühl, wohl aber der absolut gewordenen Rationalität ein Greuel sein muß. Indem aus der rationalistischen Not eine religiöse Tugend wurde, vollzog sich die Umwertung einer *quantitativen* Bestimmung in einen *sittlichen* Maßstab. Der dogmatische Rationalismus hat es erreicht, daß schon das Wort Polytheismus in manchen Kreisen einen unsäglichen Abscheu wie vor widernatürlichster Entartung auslöst.

Es wird noch lange dauern, bis sich hier der wirklich natürliche und unbefangene Blick wieder einstellt. Es ist dazu die Einsicht in die Entstehung der gesamten abendländischen religiösen Vorstellungswelt notwendig, eine Aufgabe, die die historische Kritik in Theo-

logie und Philosophie bis heute *nicht* geleistet hat. Denn jene Kritik war überwiegend selbst eine durchaus *negative* Erscheinung, dem Geist des Rationalismus in größtem Umfang verfallen und durch kein Vorverständnis der tieferen Notwendigkeiten geleitet. Der hier notwendige Weg ist, so weit ich sehe, bis heute nur zweimal beschritten worden: durch Lessing und durch Lagarde; auf der Ebene der Aufklärung und auf der des 19. Jahrhunderts. Die Tiefe Lessings liegt so wenig greifbar auf der Hand wie diejenige Lagardes; die Heimatlosigkeit Lessings in seiner Zeit ist nicht geringer als diejenige Lagardes im 19. Jahrhundert.

Wer heute die Kategorien des Monotheismus und Polytheismus als Werkzeuge des „Verständnisses" religiöser Vorgänge benützt, läßt außer acht, daß sie gar nicht zum Zwecke des Begreifens erfunden wurden, sondern als rationales Mittel, um zu verurteilen und verächtlich zu machen, was dem reinen Begriffsgott der Spekulation, der „natürlichen" Religion, der rationalen Metaphysik oder einer unnatürlichen Spiritualität unverständlich sein mußte.

Eine die Phänomene treu befragende Forschung hat seit langem bemerkt, daß der Gegensatz *kein ausschließlicher* ist, sondern daß „polytheistische" und „monotheistische" Elemente *nebeneinander* bestehen können. Es gilt dies besonders von unserer germanischen Glaubenswelt, worauf in neuester Zeit Bernhard Kummer mit Nachdruck hingewiesen hat. Es gilt dies aber auch ebenso von der „Mythologie" der Griechen, an der schon den gewiß nicht unvoreingenommenen Kirchenvätern ein „monotheistischer" Zug nicht ganz entgangen ist.

Das rational gebrochene Verständnis sieht darin freilich immer eine Mischung der unverträglichen Elemente, während in Wirklichkeit gerade in der komplementären Verspannung die *wesentliche Struktur* dieser Frömmigkeit sichtbar und greifbar geworden ist. Götter und Gott, die das Rechnen des Verstandes nicht vereinigen kann, schließen sich in einem lebendigen Glaubensgefühl nicht aus, sondern sie *fordern* sich geradezu wechselseitig, wie Ursprung und Schicksal, Mythos und Geschichte, Ewigkeit des Seins und Augenblick der Entscheidung nur *aneinander* ihren Sinn und ihre Tiefe erfahren. Wer die Götter des Ursprungs verehrt, braucht den Gott der Geschichte nicht zu leugnen; wer den ewigen, unzeitlichen Kräften

seines Wesens vertraut, will sich damit nicht vom Schicksal lösen. Im Gegenteil: die religiöse Verbundenheit mit den Ursprüngen stellt uns erst ganz und rückhaltslos unter die Entscheidung, wie wir erst dann ganz zu unserem Schicksal stehen, wenn nicht über etwas Beliebiges, sondern über das Höchste, das wir haben, entschieden wird.

Es berührt uns heute wie der plötzliche und unerwartete Durchbruch eines vielschichtigen und jedes Widerspruchs der Rationalität spottenden Lebensgefühls, wenn Goethe in seinem berühmten Brief an Jacobi (vom 6. Januar 1813) sein Bekenntnis zur vielfachen Ausdrückbarkeit – polytheistisch, pantheistisch, monotheistisch – seines religiösen Verhältnisses ausspricht. Die oft zitierte Stelle gewinnt erst im Zusammenhang des Briefes den Sinn, der sie über ein geistreiches Aperçu des Augenblicks hinaushebt, für das man sie wohl zunächst halten möchte und gehalten hat.

„Ich für mich kann, bey den mannigfaltigen Richtungen meines Wesens, nicht an einer *Denk*weise genug haben; als Dichter und Künstler bin ich Polytheist, Pantheist hingegen als Naturforscher, und eins so entschieden wie das andere. Bedarf ich eines Gottes für meine Persönlichkeit, als sittlicher Mensch, so ist dafür auch schon gesorgt. Die himmlischen und irdischen Dinge sind ein so weites Reich, daß die Organe aller Wesen zusammen es nur erfassen mögen."

Diese Darstellung gibt sich im Ganzen des Briefes als Anwendung eines allgemeinen Grundsatzes zu erkennen, der vorangestellt ist: „Die Menschen werden durch Gesinnungen vereinigt, durch Meinungen getrennt." Auf die Vielschichtigkeit seiner Religiosität angewandt bedeutet dieser Grundsatz, daß in der *Gesinnung* sehr wohl vereinigt sein kann, was in den *Meinungen* unversöhnlich auseinandertritt. Die „Gesinnung", die aus dem vollen und ganzen Leben hervorgeht, kann sich nicht in *einer* „Meinung" oder „Denkweise" darstellen, sondern braucht zu ihrem Ausdruck viele Meinungen, die für sich, d. h. rational verstanden, unvereinbar erscheinen und deshalb die Menschen „trennen". An dem auftauchenden logischen Widerspruch werden sich die Rationalisten und Religionsphilosophen immer stoßen; aber es ist nicht einzusehen, warum das Wirklichkeitsgefühl des immer vielschichtigen Menschen sein Selbstverständnis einer logischen Beurteilung unter-

werfen sollte. Es ist vielmehr an diesem Widerspruch zu erkennen, daß das rechnende Denken seine Grenze dort hat, wo das eigentliche *Sein* nicht Denkformen und Schemata, sondern *sich selbst* begreifen will.

Für ein volles Lebensgefühl, das sich nicht schicksallos in der Hingabe an die Natur genießt und im sittlichen Einsatz die Wurzel seines natürlichen Seins nicht vergessen will, ist auch die Spannweite der religiösen Pole durchaus natürlich, ja notwendig. Und wenn der Verstand diese (ihm unzulängliche) Spannweite zu ermessen versucht, wird er immer von „polytheistischen" und „monotheistischen" Zügen stammeln. Denn der Ursprünge und Kräfte, die zur Gestalt andrängen, sind viele und unerschöpfliche; das Schicksal aber ist in seiner Unbedingtheit das immer gleiche.

Das Denken wird mit dieser Polarität, die alle andere und engere Polarität umgreift, nicht fertig. Der hier auftretende Unterschied ist nicht der *Gegensatz* des abstrakten Vielen und Einen, sondern die *Spannung* zwischen dem *Reichtum* der Kräfte, der geschenkten Fülle des Lebens und dem immer gleichen *Ernst* der Entscheidung. Aus *beidem* lebt der Mensch, wenn er *ganz* und *als ganzer* lebt: als Natur geschichtlich wird und als Geschichte natürlich bleibt. Er ist diese Einheit nur als die immer zugleich natürliche und geschichtliche Wirklichkeit seines Volkes.

Es ist deshalb der unerschütterliche Glaube jedes Volkes, das seiner Kräfte bewußt und zu seinem Schicksal bereit durch die Geschichte geht, daß die Götter *schenken*, Gott aber *fordert*.

Schlußwort

Der durchlaufene Weg, der an Descartes, seinen Rationalismen und Entwirklichungen ausgerichtet war, sollte die Reichweite des Cartesianismus, sein überall gegenwärtiges Medium, in den Blick bringen. Es ist selbstverständlich, daß bei der uneingeschränkten Wirksamkeit des cartesischen Mediums eine gegenständliche Erschöpfung nicht möglich und in Folge dessen auch nicht beabsichtigt sein konnte.

Die behandelten Fragen führen überall über sich hinaus und verlangen eine Fortführung des Angefangenen, der ich mich nicht entziehen werde. Aber wichtiger als die Einsicht in die universale Reichweite der cartesischen Entwirklichung erscheint mir das *Ergebnis*, das im *Aufgreifen* der überall vorhandenen, bald sichtbar, bald verborgen einsetzenden Widerstände gewonnen werden muß. Ich hoffe, daß wenigstens in Umrissen auf dem Hintergrund des Cartesianismus eine *andere Reichweite* fühlbar geworden ist, an der sich das Zeitalter der Modernität, das Interregnum der Ratio, selbst totlebt.

An der Aufgabe, völkische Wirklichkeit nicht nur beschreibend aufzufassen und als Postulat unserer Wirklichkeitsgestaltung auszusprechen, sondern sie philosophisch zu verstehen und in ihrer inneren Notwendigkeit nachzuvollziehen, wird der cartesische Stolz zwingender Einsicht und der Zauber seiner „mathesis universalis" zerbrechen. Wie einer, der träumt, König zu sein, wie ein Herr über „tote Seelen", wird das Philosophieren aus dem Machtgefühl der Ratio erkennen müssen, daß es an die wahren Notwendigkeiten der Welt, an das letztgültig Zwingende und Entscheidende nicht gerührt hat. Die echte Leidenschaft der Erkenntnis, die sich noch immer im Abstoßen von der Glätte der Rationalität zu ihrer möglichen Tiefe freimachte, steht heute vor unbetretenem Gebiet. Ist es nicht, als kehrten die Rätsel unserer frühesten Anfänge zurück, die unberührt und unversucht die Jahrhunderte überdauert haben. Was eine geheimnislose Vergangenheit in das Gebiet unverbindlicher „Dichtung" und Phantasie abgeschoben hat, berührt uns heute wieder mit dem ganzen Ernst erster und unüberholbarer Fragen. Die Kosmogonien und Theogonien unserer Väter reden wieder unmittelbar zu uns, und wir wissen, daß der aufgeklärte Spott und der psychologisierende Scharfsinn einer rationalistischen Kritik ihnen nichts anhaben konnte.

Wir heben heute diese Schätze einer vergessenen Vorzeit, aber wir brauchen nicht auf ihnen zu ruhen; das Zeitalter des antiquarischen Wissens ist ebenso vorüber wie die Epoche auflösender Kritik. Das *werdende Volk* hat seine *werdende Welt* und seinen *werdenden Glauben*. Die Philosophie als das verpflichtende Wissen in aller gegenständlichen Erkenntnis wird in diesem Werden Gestalt und Frage wan-

deln. Oder richtiger: sie wird einer experimentierenden Rationalität den widerrechtlich angeeigneten Namen entziehen und wieder ihre Sinnerfüllung finden.

Deutsche Philosophie war bis heute nur in *Zwiespalt* und *Widerstand* möglich. Als bewußte Leistung aus *eigener Wurzel* und ungebrochen *eigener Kraft* ist sie eine *zukünftige* Aufgabe der inneren Sicherung und Festigung unserer völkischen Art.

VERLAGSANZEIGEN

Der von dem Verfasser des „Anti-Cartesianismus" angekündigte Ausbau der geschichtlichen Wegweisung durch die Philosophie ist zu erwarten in der neuen 8. Auflage der bekannten (ehemals Vorländer'schen)

„GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE"

Franz Böhm hat es übernommen, dort Band II:

PHILOSOPHIE DER NEUZEIT BIS KANT

völlig neu zu schreiben. Das Buch beginnt im Frühjahr 1938 in bequemen Lieferungen zu erscheinen.

RENÉ DESCARTES

Die tiefgreifenden Wirkungen von Descartes und dem Descartes-Mythus — und zwar in besonderer Anwendung auf die Bildung des französischen Nationalcharakters — behandelt

Hugo Friedrich:

DESCARTES UND DER FRANZÖSISCHE GEIST

78 Seiten. 1937. Steif geheftet RM. 2.40
(Wissenschaft und Zeitgeist, Heft 6)

Die Abhandlung ist zugleich ein bedeutsamer Beitrag zum tieferen Verständnis des deutsch-französischen Verhältnisses.

„Friedrichs Schrift ist auch in ihrer Darstellungsform so lebensnah und packend, daß sie ein Kabinettstück genannt werden muß." Christliche Welt, 18. 9. 37.

EINZELAUSGABEN DER SCHRIFTEN DESCARTES'

Abhandlung über die Methode	RM. —.70
Die Regeln zur Leitung des Geistes / Die Erforschung der Wahrheit durch das natürliche Licht	RM. 1.80
Regulae ad directionem ingenii. Nach der Originalausgabe von 1701	RM. 1.80
Meditationen über die Grundlagen der Philosophie . . . . . Steif geh.	RM. —.75
Meditationes de prima philosophia curavit A. Buchenau	RM. 1.50
Die Prinzipien der Philosophie. Mit Anhang: „Bemerkungen über ein gewisses Programm" . RM. 5.40, Ganzleinen	RM. 6.80
Über die Leidenschaften der Seele . . . Ganzleinen	RM. 5.—

DEUTSCHE DENKER

die wieder neu und stark in das philosophische Bewußtsein der Gegenwart treten:

GOTTFRIED WILH. LEIBNIZ

Deutsche Schriften

1. Teil: Muttersprache und völkische Gesinnung. RM. 1.80, Ganzleinen RM. 2.70

2. Teil: Vaterland und Reichspolitik . . RM. 2.40, Ganzleinen RM. 3.30

Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie

I. Band: Zur Logik und Methodenlehre; Zur Mathematik; Zur Phoronomie und Dynamik; Zur geschichtlichen Stellung des metaphysischen Systems . . . . . RM 4.50, Ganzleinen RM. 5.50

II. Band: Zur Metaphysik (Biologie und Entwicklungsgeschichte; Monadenlehre); Zur Ethik und Rechtsphilosophie. RM. 6.—, Ganzleinen RM. 7.50

Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand. RM. 7.50, Ganzleinen RM. 9.—

Die Theodicee . . . . . RM. 6.—, Ganzleinen RM. 7.50

Zusammen in 5 Halblederbänden RM. 40.—

PARACELSUS

Paracelsus am Eingang der deutschen Bildungsgeschichte. Von Bodo Frh. Sartorius von Waltershausen. 1935 . . . RM. 8.—

„Das Beste, was die jüngste Paracelsusforschung aufzuweisen hat."
Franz Böhm in der Zeitschrift für deutsche Bildung, 1937, H. 6

ALBERT DER DEUTSCHE

Albert der Deutsche und wir. Von F. J. von Rintelen. 1935. RM. 1.50

„Ein Denker voll überraschender Gegenwartsbeziehungen, die von Rintelen nicht erst konstruiert, sondern nur aufgezeigt zu werden brauchten."
Deutsche Rundschau, November 1935.

NIKOLAUS VON CUES

PHILOSOPHISCHE SCHRIFTEN in deutscher Übersetzung
Herausgeber Ernst Hoffmann

Der Laie über die Weisheit. Übersetzt von E. Bohnenstädt. Mit Geleitwort „Nikolaus von Cues als Philosoph" von E. Hoffmann. 1936. III, 108 Seiten. RM. 3.50, Ganzleinen RM. 4.50

Über den Beryll. Übersetzt von K. Fleischmann. Mit Geleitwort „Zur Geschichte des Koinzidenzproblems" von E. Hoffmann. Im Druck, etwa RM. 4.50, Ganzleinen RM. 5.50

Concordantia Catholica. Übersetzt von Th. Buyken. Einleitung von G. Kallen. Erscheint im Frühjahr 1938.

Vom Gottsuchen (De quaerendo Deum). In Vorbereitung.

VERLAG VON FELIX MEINER IN LEIPZIG

Auch der von Franz Böhm in seinem „Anti-Cartesianismus" unternommene Versuch, einen ganz neuen Zugang zur Geschichte der Philosophie zu gewinnen, „verlangt, die grundsätzliche Leistung Hegels aus ihren Voraussetzungen kennenzulernen". Zur rechten Zeit erscheint deshalb das philosophiegeschichtliche Kernwerk des Abendlandes zu reinster und prägnantester Gestalt neu hergestellt:

HEGELS VORLESUNGEN

über die

GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE

herausgegeben von

JOHANNES HOFFMEISTER

Die jetzt — nach 100 Jahren — erscheinende „Kritische Neuausgabe" löst eine längst fällige Ehrenpflicht deutscher Wissenschaft gegenüber einem ihrer gewaltigsten Denker ein. Endlich liegt das Werk in einer den modernen textkritischen Ansprüchen genügenden Form vor. Michelet hatte kurz nach Hegels Tode durch die von ihm gepflegte „Kunst des Ineinanderschiebens" ein leicht verdauliches „Buch" schaffen wollen; tatsächlich entstand aus frühen und späten, echten, fraglichen und unechten Quellen ein Machwerk, das das Vorurteil der Nachwelt, daß Hegel ein undurchdringlicher Wirrkopf sei, vollkommen zu rechtfertigen schien.

Die „Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie" werden in Lieferungen von je 10 Bogen Umfang in etwa vierteljährlichen Abständen erscheinen. Der Umfang des Werkes wird voraussichtlich 100—120 Bogen betragen. Für die Vorbesteller wird sich der Preis für die Lieferung auf RM. 5.— stellen; die auf das Jahr entfallende Belastung ist also verhältnismäßig gering. Nach Abschluß erhöht sich der Preis. Näheres besagt der 12seitige Sonderprospekt.

VERLAG VON FELIX MEINER IN LEIPZIG